أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع
الكتاب الجليل اعني

التلويح والتوضيح

سنہ ١٩٦٧ع سنہ ١٣٨٦ھ



مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوتي وابنه مولانا عبد الله اللبيب
التي اجمع العلماء على جودتها وغنائها عن سائر حواشي التلويح المسماة



التصحيح

بسعي العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له

على نفقة المكتبة الشهيرة

دار الاشاعة والتدريس ديوبند من مضافات سهارنپور

مجيد برقي پريس بليماران دهلي ميں طبع هوئي

دار الاشاعت

کی

علمی خدمات

الحمدللہ کہ یہ خالص اسلامی مذہبی کتب خانہ نہایت حسن معاملہ اور دیانتداری کیساتھ اٹھارہ برس سے علم اور اہل علم کی خدمت میں مشغول ہے جس کی وجہ سے کافی شہرت حاصل کر چکا ہے۔ تاہم جو حضرات ابتک واقف نہیں اُن کی خدمت میں عموماً اور مہتمم صاحبان و مدرسین مدارس اسلامیہ کی خدمت میں خصوصاً عرض ہے کہ اس کتبخانہ میں اکثر مطابع کی مطبوعہ اور عربی۔ فارسی۔ اردو۔ درسی اور غیر درسی کتابیں نیز قرآن مجید کافی مقدار میں موجود ہیں ایک مرتبہ طلب فرماکر تجربہ کریں انشاء اللہ تعالےٰ نہایت کفایت اور خیر خواہی کو ملحوظ رکھ کر کتابیں روانہ کیجائینگی

ملنے کا پتہ

(مولوی) محمد شفیع ناظم

دار الاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور

(یو۔پی)

مقدمة من الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى وناسيما على سيدنا محمد المجتبى ومن بهديه اهتدى اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي خادم الطلبة بدار العلوم الديوبندية غفر له ولوالديه - انه لا يخفى على من تصدى لعلم الاصول وفتش عن الكتب المصنفة في هذا الفن ان التلويح من شروح التوضيح اجود كتاب في هذا الباب حيث استوعب المسائل وتتبع المعتبر والسائل الا ان مخدرات مضامينها السنية كانت محتجبة تحت الاستار بحيث لا تدركه الابصار بل الافكار - فقام جمع من حزب الله تعالى من العلماء الراسخين سلفاً وخلفاً وعجماً وعرباً لفتح مغلقاته وكشف معضلاته - فجاؤا بحمد الله ما بين اطول واخصر واكمل واقصر - وقد عد منها في كشف الظنون اثنين وعشرين حواشي مستقلة كاملة وكان حاشية مولانا عبد الحكيم نور الله مرقده اوسطها حجماً واجودها بياناً واوضحها تبياناً واتمها تفصيلاً واكملها تحقيقاً وتاويلاً فاردت ان اوشي حاشية الكتاب بطرازها والوذ به حقيقتها ومجازها واقوي دعائمه بدلائل اعجازها الا ان هذه الحاشية لم يقدر المصنف رح على اتمامها وتوفي قبل ختامها فقام لتكميله الاديب الاريب واللبيب ابن اللبيب مولانا عبد الله المعروف باللبيب فاوصلها الى المقدمات الاربعة - فجاء بحمد الله كما ترمق النواظر وتلذ الخواطر الا ان هذه اللآلئ قد كادت تذهب درج الضيب من حوادث الايام وترميها اللئام على الكرام فمنّ الله تعالى علينا بان اظفرنا بنسخة منها ثم ساق ارادتنا الى طباعتها واشاعتها بيد انها كانت مملوة من اغلاط الناسخ بحيث لا يكاد يخلو سطر منه من اغلاط فاحشة فصرفت جهدي في تصحيحها بقدر ما تيسر لي مع ضيق البال من الحوادث والنوازل وهجوم الافكار والمشاغل حتى جاءت بحمد الله تعالى بحيث يستفاد منها المطالب وان استشكل صحة لبعض الالفاظ فاني ما غيرت من اصل النسخة شيئاً من الالفاظ ما لم يظهر خطاءه ظهور الشمس في رابعة النهار وما سوى ذلك فتركته على ما كان بالاصل المنقول عنه ليفصله من اطلع على نسخة صحيحة منها وكان متن التوضيح والتلويح ايضاً من زمن قديم عرضة لاغلاط الكتاب بحيث لا تكاد توجد منها نسخة صحيحة في اقطار الهند فجمعت من نسخها القديمة والجديدة والمطبوعة والقلمية شيئاً كثيراً ثم بذلت في تصحيحها مالاً عزيزاً وزمناً كثيراً فجاء بحمد الله تعالى بحيث اطمأنت بها الانظار والقلوب وما امسها من لغوب وما ابرئ نفسي من الزلات والعيوب وها هو بمرائي عين منك فان اطلعت منها على خطاء فلا تلمز بالالقاب بل تخلق باخلاق الستار الكريم الوهاب وقد اضفت اليها في مقدمتها ترجمة المولف العلام والشارح الهمام والمحشي البارع المقدام ماخوذاً من كشف الظنون والفوائد البهية وبلوغ الادب وامثاله من كتب السيرة والرجال

ترجمة المؤلف العلام

قال الكفوي الرومي في كتاب اعلام الاخيار في طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار هو صدر الشريعة الاصغر عبيد الله ابن مسعود بن تاج الشريعة محمود ابن صدر الشريعة الاكبر احمد ابن جمال الدين عبيد الله المحبوبي صاحب شرح الوقاية المعروف بين الطلبة بصدر الشريعة وهو الامام المتفق عليه والمختلف اليه حافظ قوانين الشريعة ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع والاصول عالم المعقول فقيه اصولي خلافي جدلي محدث مفسر نحوي لغوي اديب نظار متكلم عظيم القدر جليل المحل كنز العلم لغريبه لنثل غذي بالعلم والادب وارث المجد عن اب فاب نشأ في حجر الفضل ونالى المعالي وحمل على اكتاف الفقهاء كفل بدرباه جده في صباه فسعد بجده والنجح جده حتى صار محرز اقصب السبق في الفروع والاصول اخذ العلم عن جده تاج الشريعة محمود ابن صدر الشريعة عن ابيه صدر الشريعة عن ابيه جمال الدين المحبوبي عن الشيخ الامام المفتي امام زاده عن عماد الدين عن ابيه شمس الائمة الزرنجري عن شمس الائمة السرخسي عن شمس الائمة الحلوائي عن القاضي ابي علي النسفي عن ابي بكر محمد ابن الفضل عن السند موفق عن ابي عبد الله ابن ابي حفص الكبير عن ابيه عن محمد عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى اجمعين - وكان ذا عناية بتقييد نفائس جده وجمع فوائده شرح كتاب الوقاية من تصانيف جده تاج الشريعة وهو احسن شروحه واختصر الوقاية وسماه النقاية والف في الاصول متناً لطيفاً سماه

التنقيح ثم صنف شرحا لطيفا سماه التوضيح وله المقدمات الاربعة وتعديل العلوم والشروط والمحاضر. مات سنة سبع واربعين وسبع مائة
في بخارا، ومرقده ومرقد والديه واولاده واجداده والديه كلهم في شرع آباد بخارا واما جده ابو ابيه تاج الشريعة وابو والده برهان الدين فانهما ماتا
بكرمان ودفنا فيه كذا ذكره عبد الباقي الخطيب بالمدينة المنورة الذي يرفع نسبه الى قاضي خان وتفقه عليه حافظ الحق والدين ابو طاهر محمد بن
محمد ابن الحسن بن علي الطاهري واخذ الفقه عنه صاحب فصل الخطاب محمد بن محمد البخاري الشهير بخواجه پارسا. انتهى كلام اللكنوي وسرد في
تعاليق الانوار على الدر المختار نقلا عن السيد المرتضى الحسيني الى ان انتهى الى سيدنا عبادة ابن الصامت رضي الله تعالى عنه

ترجمة الشارح

هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني الامام العلامة عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والاصلين والمنطق وغيرها شافعي المذهب
قال ابن حجر ولد سنة اثنتي عشرة وسبعمائة واخذ عن القطب والعضد وتقدم في الفنون واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وله شرح
العضد وشرح التلخيص مطول. وآخر مختصر. شرح القسم الثالث من المفتاح. التلويح على التنقيح في اصول الفقه. شرح العقائد. المقاصد
في الكلام وشرحه. شرح الشمسية في المنطق. شرح تصريف العزي. الارشاد في النحو. حاشية الكشاف لم تتم وغير ذلك وكان في لسانه لكنة وانتهت اليه معرفة
العلوم بالمشرق مات بسمرقند سنة احدى وتسعين وسبعمائة كذا ذكره السيوطي في الطبقات الادباء والنحاة صفحه ٣٩١ وذكر في التاج انه اخذ العلم عن العضد
وامثاله من اكابر اهل العلم وكانت طبقة فائقة في العلوم فاشتهر ذكره ورحل اليه الطلبة من ملاد قاصية واخذ في تصنيف الكتب وهو ابن ست عشرة سنة ومن ابياته
طويت باحراز العلوم ونيلها ؛ رداء شبابي والجنون فنون ؛ وحين تعاطيت الفنون ونيلها ؛ تبين لي ان الفنون جنون
وكان متفردا في العلوم في القرن الثامن وسار السائرون بمصنفاته الى سائر البلدان النائية والامصار القاصية في حياته وتنافس اليه الناس في تحصيل
واتصل الى السلطان الشهير تيمورلنگ وكان عنده بمكانة وفي مجلسه جرت المناظرة بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في ان الانتقام سبب
الغضب ام الغضب سبب الانتقام فكان العلامة قائلا بالاول والثاني بالثاني وكان الشيخ ابو منصور الگازروني حكما بينهما فرجح قول السيد الشريف
فاغتم العلامة عليه غما شديدا حتى قيل انه كان سبب موته ومات رحمه الله سنه ٧٩٢ھ كذا ذكره في التاج والله تعالى اعلم

ترجمة المحشي الهمام

قال مولانا السيد غلام علي آزاد البلگرامي الهندي المعروف بحسان الهند في سبحة المرجان في هندوستان الملا عبد الحكيم السيالكوتي رحمه الله تعالى ترجمة
العلامة الفهامة والبدر التم في الشهب الثاقبة والغطارفة جمع الغطريف نسبة الى الفنجاب معرب پنجاب بالباء الفارسية وهو ملك وسيع في الجانب الغربي
من دهلي وعبارة عن حوزتي لاهور وملتان مولد الملا ومنشاه سيالكوت بكسر السين المهملة وبالتحتانية والالف وسكون اللام وضم الكاف وسكون الواو وآخرها فوقانية
بلدة من توابع لاهور وتلمذ في عنفوان سن الشعور على الملا كمال الدين الكشميري نزيل سيالكوت الذي كان استاذا لمجدد والسرهندي قدس سره وفي
مدة قليلة ابدر هلاله وبلغ النصاب ماله وكان في عهد السلطان جهانگير مشتغلا بافادة العلوم في مصره معتنيا بافادة الجمهور من عصره ولما جلس السلطان
شاهجهان بن جهانگير على السرير وتصدى لترويج العلم والعلماء النحارير جاء الملا ادام الى سدة السلطنة العليا وخصه السلطان بالاكرامات والانعامات الجلي
ووزنه مرتين في الميزان وسلم له ما جاء في الوزان وهو في كل مرة ستة آلاف من الربابي واعطاه ايضا قرى متعددة بها كان يعيش في النعم الوافية ويصرف
الاوقات في التدريس والتصانيف العالية حتى توفي في الثامن عشر من شهر ربيع الاول سنة سبع وستين والف ودفن بسيالكوت وتصانيفه غراء دائرة في ايدي
رائجة في ديار العرب والعجم وهي حاشية لتفسير البيضاوي وحاشية مقدمات التلويح وحاشية المطول وحاشية شرح المواقف وحاشية شرح العقائد للتفتازاني
وحاشية شرح الفوائد الضيائية وحاشية على حاشية الخيالي وحاشية شرح الشمسية وحاشية على حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية وحاشية شرح المطالع والدرة الثمينة
في اثبات الواجب تعالى والحواشي على حواشي شرح حكمة العين والحواشي على حواشي شرح هداية الحكمة للميبذي والحواشي على حواشي مراح الارواح
(سبحة المرجان صـ ٦٦)

احوج الناس الى محمد التشفيع
العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي عفي عنه ١٤ شوال سنه ١٣٤٠ھ

فہرست الجزء الاول من التوضیح التلویح

صفحہ	مضمون
٣	البسملة والحمدلة
٢٢	التعريف الحقيقي والاسمي
٢٣	شرط التعريف الطرد والعكس
٢٧	تعريف علم الفقه
٣١	تعريف الحكم
٥٣	اصول الفقه
٥٤	تعريف علم اصول الفقه
٥٩	موضوع علم اصول الفقه
٦٢	القسم الاول من الكتاب في الادلة الشرعية وهي اربعة اركان
٦٣	الركن الاول في الكتاب وفيه بابان
٦٦	تعريف القرآن
٨١	الباب الاول من البابين في افادة الكتاب المعنى
٨٢	الباب الثاني في افادة الكتاب الحكم الشرعي
٨٦	تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى اربع تقسيمات
٨٨	التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى
٨٨	تعريف المشترك والعام والخاص
٩٦	فصل في حكم الخاص
١٠٨	فصل في حكم العام
١١٦	فصل قصر العام على بعض ما تناوله
١٣٢	فصل في الفاظ العام
١٤٦	منها الجمع المعرف باللام

صفحہ	مضمون
١٥٣	منها المفرد والمحلى باللام
١٥٣	منها النكرة في موضع النفي
١٥٦	منها النكرة الموصوفة بصفة عامة
١٦٠	قاعدة النكرة اذا اعيدت نكرة
١٦٣	منها اي
١٦٦	منها من
١٦٩	منها ما
١٧٠	منها كل وجميع
١٧٥	مسئلة حكاية الفعل لا تعم
١٧٦	مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة
١٧٨	فصل في حكم المطلق
١٨٥	فصل في حكم المشترك
١٩٣	التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول
٢٠١	كل واحد من الحقيقة والمجاز اما صريح او كناية
٢٠١	الكناية عند علماء البيان
٢٠٣	الحقيقة والمجاز اما في المفرد واما في الجملة
٢٠٥	فصل في انواع علاقات المجاز
٢٢٨	السماع انما يعتبر في انواع العلاقات لا في افرادها
٢٢٩	مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة
٢٣٦	الاستعارة اصلية والتبعية
٢٣٩	مسئلة لا عموم للمجاز عند بعض الشافعية

صفحہ	مضمون
٢٤١	مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي
٢٥٥	مسئلة لا بد للمجاز من قرينة
٢٦٢	مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معاً
٢٦٦	فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف
٢٧٠	حروف المعاني
"	الواو لمطلق العطف
٢٨٢	الفاء للتعقيب
٢٨٤	ثم للترتيب مع التراخي
٢٨٨	لكن للاستدراك
"	بل للاعراض عما قبله
٢٩٢	او لاحد الشيئين
٣٠٣	حتى للغاية
٣٠٨	حروف الجر
"	الباء للالصاق والاستعانة
٣١١	على للاستعلاء
٣١٢	الى للانتهاء
٣١٩	في للظرف
٣٢٢	اسماء الظروف
٣٢٤	مع للمقارنة
"	قبل للتقديم
"	بعد للتاخير
"	عند للحضرة

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۲۵	کلمات الشرط	۳۸۸	منہ تخصیص الشئ باسمہ	۴۵۶	الاداء کامل وقاصر وشبیہ بالقضاء
〃	ان للشرط	۳۹۰	منہ تخصیص الشئ بالوصف	〃	القضاء بمثل المعقول وبمثل الغیر المعقول
〃	اذا عند الکوفیین للظرف	۳۹۶	منہ التعلیق بالشرط	۴۶۰	امثلۃ الاداء الکامل
۳۲۸	متی للظرف	۴۰۳	الباب الثانی فی افادۃ اللفظ الحکم الشرعی	۴۶۴	امثلۃ الاداء القاصر
۳۲۹	وکیف سؤال عن الحال	۴۰۵	اخبار الشرع آکد	۴۷۲	القضاء الذی یشبہ الاداء
۳۳۲	فصل فی الصریح والکنایۃ	۴۰۷	المعتبر من الانشاء الامر والنہی	۴۷۳	امثلۃ القضاء الشبیہ الاداء
۳۳۸	التقسیم الثالث فی ظہور المعنی وخفائہ	۴۰۸	الامر حقیقۃ فی ہذا القول	〃	فصل فی مسائل الجبر والقدر
۳۳۹	الظاہر والنص والمفسر والمحکم	۴۱۳	الامر القولی کاف فی الایجاب	۴۷۶	الحسن والقبح عند الاشعری
۳۴۳	الخفی والمشکل والمجمل والمتشابہ	۴۱۷	المعانی المختلفۃ للامر	۴۸۳	المقدمۃ الاولیٰ
۳۵۰	مسئلۃ قیل الدلیل لا یفید التقین	۴۲۷	مسئلۃ اختلف القائلون بان الامر	۴۸۶	المقدمۃ الثانیۃ
۳۵۳	التقسیم الرابع فی کیفیۃ دلالۃ اللفظ علی المعنی		للوجوب فی موجب الامر بالنہی بعد حظرہ	۴۹۴	المقدمۃ الثالثۃ
۳۵۴	الدال بعبارتہ والدال باشارتہ والدال	۴۲۸	مسئلۃ اذا ارید بالامر الاباحۃ او الندب	۵۱۰	المقدمۃ الرابعۃ
	باقتضائہ والدال بدلالتہ	۴۳۶	فصل الامر المطلق	۵۲۴	الحسن والقبح عند بعض اصحابنا والمعتزلۃ
۳۸۷	فصل مفہوم المخالفۃ	۴۴۶	فصل الاتیان بالمامور اداء وقضاء	۵۲۷	الحکم بالحسن والقبح

أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع الكتاب الجليل اعني

التلويح والتوضيح

سنة ١٩٢٧ع سنة ١٣٤٦هـ

مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوتي وابنه مولانا عبد الله اللبيب

التي اجمع العلماء على جودتها وغنائها عن سائر حواشي التلويح المسماة

التصريح

بسعي العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له

على نفقة المكتبة السيد

دار الاشاعة في التدريس ديوبند مضافات سهارنفور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا منهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه سراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تعريف ساحة كرامة

الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في
الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنشم في احكام الشرع
قبول لقبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول لعقول وان كتاب التنقيح
مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم
الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع و
الاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب
شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف
وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل
وجيز وبسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها
وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا
بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من دقائق مضمار التدقيق
مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان
اولي الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار
ونال في الافاق حظا من الاشتهار والاشتهار كالشمس في نصف النهار ولقد
صادفت مجتازي بماوراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة

تهوي إليه أكبادها همم عليه معقودة وجثت بين يديه ورغبات مستوفقة المطايا

لديه مقتصرين في كشف أستاره بالحواشي والأطراف قانعين في بحار

أسراره عن اللآلئ بالأصداف لا تحل أنامل الأنظار عقد معضلاته

ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الألفاظ

مستورة وخرائده في خيام الاستتار مقصورة ترى حواليها هما متشوفة

الأعناق ودون الوصول إليها أعينا ساهرة الأحداق فأمرني لسان

الإلهام لا كوهم من الأوهام أن أخوض في لجج فوائده وأغوص على غرر

فرائده وأنشر مطويات رموزه وأظهر مخفيات كنوزه وأسهل مسالك

شعابه وأذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح

بيانا ووضوحا فطفقت أقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر وأحتمل مكابدة

الفكر في ظمأ الهواجر كابدا كل صعب ذلول لاقتناص شوارد الأصول

وباذلا علالة الجد في الوصول إلى مقاصد الأبواب والفصول حتى استوليت

على الغاية القصوى من أسرار الكتاب وأمطت عن وجوه خرائده قناع

الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح

مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير

فوائده مع تنقيح لما أورده المصنف من بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط

التوضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا

المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات

تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان

جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب واهتزاز ها كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا

وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على اشهر

من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة

ويستجد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت

هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء

الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين

مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب

والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتأييد والمليء بافاضة الاصابة

والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله حامدا حال من المستكن في

متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال

على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله

تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث

كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه

بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية

كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد

الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على

الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعلى الكتاب الوارد

التوضيح

ولما فاز الفناء اليه ثانيا وجب على افضل رسله وآله مصليا وفي حلبة الصلوات

لم يخص وصفا دون وصف لكون الكل في غاية الكمال وكانت ذاته تعالى كافية في جميع صفاته من غير احتياج

بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه ترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المقروءة على المص صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله سبحانه وتعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى واخر دعواهم

ثم يحتاج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد كما لم يحتج اليه فى الوجه الثاني واعلم ان ارادة الحال والاستقبال معا من اسم الفاعل توجب الجمع بين الحقيقة والمجاز للاتفاق على ان

ان الحمد لله رب العلمين فان قلت فعلى وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء فى دار الفناء والبقاء بمعنى قوله لعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطفا عليه حاملا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وفى الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حاملا او غيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله تعالى ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفى يعتبر ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حاملا ثانيا بمعنى ناويا للحمد عازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما **قوله** وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام وذلك بتوسط النبى صلى الله تعالى عليه وسلم صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فارن الحمد بالصلوة وفى ترك التصريح باسم المنعم

التوضيح

البقية ملكا مجليا ومصليا. وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله تعالى تاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح الواضحات التى من لم يحلها بغلو طننا لايحل له النظر فى ذلك الكتاب اعلم انى لما سودت كتاب التنقيح وسارع بعض الاصحاب

والاتفاق ان التحميد حصل الشروع فى اول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التسمية الا ان يعتبر الابتداء ممتدا او يجعل الابتداء

لصلى فانها ضمنت بارك ولا يعقل ... والاستدلال ... ويجى ... وقد يكون لتعدية القاصر نحو سفه نفسه لتضمن معنى اهلك ... ٩

عليه السلام على ما فى النسخة المقروءة على المص تنويه بشانه وتنبيه على ان كو
افضل الرسل امر جلى لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق
من كل وب استعيرت للمضمار والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلى هو
الذى يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها اشار
بالمجلى الى الصلوة على النبى عليه السلام وبالمصلى الى الصلوة على الال لانها
تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما فى قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما
فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة
من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة لرعاية
السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على
الظرفية واما التنوين فى اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل
هذا مذهب البصريين وقال الكوفيون ...
كالفضلى والافاضل فلانه ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف ولا وصفية
له اصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته
عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه فى الاول
اول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام **قوله** سعد جد فيه ايهام
اذ الجد البخت وابو الاب **قوله** وفقنى الله تعالى التوفيق جعل الاسباب
متوافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين معنى التشريف
والمص كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله**
ونفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفرق واختتمت
الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل لكتابة التأ...

التوضيح

الاستنساخ ما حتى وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشىء من المحو والاثبات فكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذى استقر عندى لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا

٩

التوضيح

على تعريفات وحجج
مؤسسة على
قواعد المعقول
وتقريبات مرصصة
بعد ضبط الاصول
وترتيب انيق
لم يسبقنى على
مثله احد مع تدقيقات
غامضة لم يبلغ
فرسان هذا العلم
الى هذا الامد
سميت هذا الكتاب
بالتوضيح فى حل
غوامض التنقيح
والله تعالى مسئول
ان يعصم عن الخطأ
والخلل كلامنا
وعن السهو
والزلل
اقلامنا واقدامنا

الاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان كما هو داب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق **قوله** لم يسبقنى الخ الصواب لم يسبقنى الى مثله مصرع تسبقت العالمين الى المعالى **قوله** لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه

اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن

للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف بالضمير قبل الذكر لدلالته على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره تعالى ولا يذهب الوهم الى غيره تعالى اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس و يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدئ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك من غير

ضميمة متعلقة صـ١٠ و صـ١١

قوله صـ١٠ قوله وتزيد ما يعني في العمل
الا ان هذه تزيد السؤال انما يجيب بالتزام الى
مطلق الابتداء سواء كان بطريق الجزئية او على وجه على
ما بعد الظاهر فالجواب باعتبار الشيء الاول يعني انه ابتداء المتن بما
لا على وجه الجزئية فالاضافة قبل الذكر الازم قطعا ورد و قد يكتفي بالمشهور في الجواب
حيث قال ان ذلك الابتداء كاف في حصول ما هو المقصود وقد يحصل بوجه
موجه بل الحمل قد يحصل على وجه يبتني الجزئية كما اذا كان بالاخطار والكتب و
حيث يظهر فيه زيادة الاخطار والكتب والا فيكفي ان يقول يكفي في الحمل
ان يذكر بعد الجزئية ايضا ما هو الوجه الظاهر القوي القريب
ما هو قد ذكر الجزء بينهما بانه يلزم ذكر الحمل بان
بالنظر الى الابتداء على وجه الجزئية
يحصل بيانا ما يتبعه

[illegible]

[illegible]

ضميمه متعلقه صـ ١٣ و صـ ١٤

ان يجعل جزءًا من الكتاب ضـ على كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحدة بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي الاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اى متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في اسم جمع ككتم وركب فانه ليس بجمع ككتب وترتب فقط قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا تخفى والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيئ من ان النكرة تعم بالوصف العام كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا

التوضيح

سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث

فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلام بها انسب في المشارع جمع مشرعة
الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده
من الدين اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من
النبي صلى الله عليه وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة
روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة
والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادات التي هي مهب الطاف
الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان في نماء
الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس
اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج
السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته
الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا
تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء
الزيادة والارتفاع يقال نما ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة
في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى
ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد
لما كانت هي الكلم الطيب في الكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل
هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان
الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح

الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال في الاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان الحمد صاعدا الى الله تعالى ومقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل النجاة ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار

قوله على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه دلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب

بني على اربعة
اركان قصر
الاحكام واحكمه
بالمحكمات التي
غاية الاحكام
وحل المتشابهات

وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبيّنة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها لطيفة غامضة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه ترتفع درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علو الاصول فوق الفقه دون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام

قوله بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يامن من غوائل عناء الدنيا وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة دلائل هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس فذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اعني القائسين المتاملين في النصوص وعللها للاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله واعلم

مقصورات خيام استتار وابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على ملك هيناً هو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يتشوق اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا

الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي يستدل بها على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس تمناه **قوله** بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى **قوله** اودعها فيها اى اودع الله تعالى الاسرار

١٥

والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عنها للجلاء كناية عن تبيينه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه رافعي اعلام الدين باجماع المجتهدين وواضعي معالم العلم على مسالك المقتبسين اراد بمعالم العلم العلامات التى يعلم القايسون بها الحكم فى المقيس واراد بالمقتبسين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيها اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات و امارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم

فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول ودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع

قوله منصة بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ اذا دفعته والعروس نعت يستوى فيه المذكر والمؤنث ماداما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع جزالة لان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الحق الملك المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبتنى عليه اكثر الاحكام اتفقت على

١٧

بحجته بين الانام قوله ما رنم اى مادام رايات معالم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء معالم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لايوضع ومنصوب لايخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفائقها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض و الكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الطيبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة و الرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام رموزا الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسند اليه و النكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل فى الشئ بالعين و الامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه تنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مترتبة متناسقة والكلام لايخلو عن تعريض ما بان فى اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ رحمهم الله تعالى قوله مودا فيه

١٧

التوضيح

ولما كان مبنى على اربعة اركان قصور الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصور الاحكام عليها

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذرائع عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد بسند يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى برد الله تعالى مضجعه وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته فى دقائق اشاراته و وجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع

م الحافظ اى لايدركون بامعان النظر ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا ۱۲

التوضيح

اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

المهذب الحاشية كما ان يكون المراد ههنا مطلقة ... قوله وهى اقوى ولذا قال فى العروة متمسكا وهو الاخذ بالقوة وفى الهدب

اى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى تاتى بعد ذلك

قوله لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فباعتبار انه يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التى توخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق

... كما لا يخفى ... ما عداه الطرق المحققة الموجودة لا يكون الا فيما اريد ... منها لا يكون شرطا فافهم فانه قد زل فيه اقدام الفحول

تأدية المعاني ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العالية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز فحينئذ يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تع محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه **قوله** اصول الفقه اقول الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول وعن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرها والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه

التوضيح

ما ورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم ـ اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هو فمعرفتها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه

قال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام فى المحصول بقلنا

سواء كان التعريف ماخوذا بالنسبة الى موضوعه او غايته او غير ذلك

وستعرف بيان الاختصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب لكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز فى نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف لتقرير العلو عنده قال المص هذا الذى اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السوال وقال عن لسانه اصول الفقه ما هى ثم اخذ فى تعريفه ان اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ فى التعريف اللقبى فلا بد من تفسيره امكن ذكره فى اللقبى كما قال المص هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه الا انه يحتاج الى ايراد تفسيره وتارة فى اللقبى تارة فى الاضافى كما فى اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كالعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم

[illegible]

قال اما اللفظي عند المحققين

مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح اوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف المفردات الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه غيره ويستند اليه بهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هى تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع للاصول وقيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل لا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار

التوضیح

واعلم ان التعریف اما حقیقی کتعریف الماهیات الحقیقیة واما اسمی کتعریف الماهیات الاعتباریة کما اذا رکبنا شیئا من امور هی اجزاؤه باعتبار ترکیبنا ثم وضعنا لهذا المرکب اسما کالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعریف الاسمی هو تبیین ان هذا الاسم لای شیء وضع

علی راسه واغصان الشجر علی دوحته کما یشمل الابتناء العقلی کابتناء الحکم علی دلیله فههنا یحمل علی المعنی اللغوی وبالاضافة الی الفقه الذی هو معنی عقلی یعلم ان الابتناء عقلی فیکون اصول الفقه ما یبتنی هو علیه ویستند الیه ولا معنی لمستند العلم ومبتناه الا دلیله وبهذا یندفع ما یقال بان المعنی العرفی اعنی الدلیل مراد قطعا فای حاجة الی جعله بالمعنی اللغوی الشامل للمقصود وغیره فان قلت ابتناء الشیء علی الشیء اضافة بینهما وهو امر عقلی قطعا قلت اراد بالابتناء الحسی کون الشیئین محسوسین وحینئذ یدخل فیه مثل ابتناء السقف علی الجدار وابتناء المشتق علی المشتق منه کالفعل علی المصدر واراد ما هو المعتبر فی العرف من ان ابتناء السقف علی الجدار یعنی کونه مبتنیا علیه موضوعا فوقه مما یدرک بالحس خرج مثل ابتناء الفعل علی المصدر من الحسی ولا یدخل فی العقلی بتفسیره والحق ان ترتب الحکم علی دلیله لا یصلح تفسیرا للابتناء العقلی وانما هو مثال له القطع بان ابتناء المجاز علی الحقیقة والاحکام الجزئیة علی القواعد الکلیة والمعلولات علی عللها والافعال علی المصادر وما یشبه ذلک ابتناء عقلی

قوله واعلم ان التعریف اما حقیقی اه الماهیة اما ان یکون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولی الماهیة الحقیقیة ای

الثابتة في نفس الامر لابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسم من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل لموضوع بازاء الشئ وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لاينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسيطة على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية المسماة بالاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما ستبنى عليه

وشرط الكل التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس

التيسير متقدم على البواقي البتة لانه ما لم يشعر بمفهوم الاسم بوجه من الوجوه ولتقدم خصوص طلب المفهوم لتفصيلا طلبا

غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات ولتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد توخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر تعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها مفهوم الاسم متعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا

قوله وشرط الكل التعريفين الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطرد كليا اي كل ما صدق عليه

طلب وجود ذلك المفهوم ثم من لا يعرف انه موجود اسئل منه طلب حقيقته ماهية او المعدوم لا ماهية ولا حقيقة لان الماهية ما يكون به الشيء هو هو والمعدوم لا هوية له واشار الا الشيخ الرئيس

والشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الاطراد بحسب متفاهم العرف وهو جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال في العكس كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الاطراد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه هذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني اذ كان

لموضوع نص عليه الشيخ في الشفاء وان جعلنا الفكر عبارة عن الترتيب المتعلق بالامور على ان الترتيب مصدر المفعول

ما منه الشيء هو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال ان اصل هذا السرير خشبة او الاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اما نعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه والاصح للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتب

التوضيح

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصار اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

الحكم على دليله قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صحح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز ان تريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان تريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب انما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير ما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام المشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر لها على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملانها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راى محمد وهو المناسب لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه

التوضيح

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب بفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي ما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه او اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه والعشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى

ناولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة
التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله
يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد
بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم
واحد منها قولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه
تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة
ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى
عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما ياتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل
من المصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو
ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم
ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى
الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم
الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام
واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر
اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه
فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر
وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك

التوضيح

التنقيح ص ٢٥ الواجب مما يجوز لها فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها

ص ٢٥ يبقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحصر على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات او الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام

قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب
بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد
ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو
من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وياتي كلامه واضح الا
ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب
واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من
خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وجوابه
ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد
في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس
كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب لا نزاع في ان ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب
عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك
على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم
منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت ان
اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى
الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها لان ما سوى
الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز هذا المعنى

التوضيح

ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر

التوضيح

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ

وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز تركه قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامهما من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم الخ اي عرف اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينيط به الحكم اولا فالعلم ان يتعلق بجميع الاحكام

الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية
هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم
بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل
كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من
الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة و
الايمان واجبا وخرج ايض علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول صلى الله
تعالى عليه وآله وسلم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة
التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم اه الحكم يطلق في العرف على اسناد
امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي
اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى
تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية
والمحققون على ان الثاني ايض ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية
والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها

التوضيح

فان اريد الاول
يخرج العلم بالذوات
والصفات التي ليست
باحكام عن الحد
اي يخرج المفردات
وبعض التصديقات
وبالشرعية يخرج
العلوم بالاحكام
العقلية والحسية
كالعلم بان العالم
محدث والنار محرقة
وان اريد الثاني
فقوله بالاحكام يكون
احترازا عن علم ما ليس
خطاب الله تعالى المتعلق

التوضيح

فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية

بخلاف مثل الوجوب فانه وان كان اثر الخطاب اي الايجاب وهو قديم لكن تعلقه حادث لما مر وطرؤ وجود الشرع

تصديق بغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى المتوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عنده فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

للمعتزلة مثل الحل والحرمة ايضا قديمة والتعليق بالحادث معناه انه امارة عليه ومعرف فلا تعلق بين م

ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق وكذا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل وعملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظري ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام ليخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم

التوضيح

يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة

وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد اورد ابن الحاجب على هذا بقوله بالاستدلال ولاشك انه مكرر لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات

بوجوب لشئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولاشك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لايسمى فقها اصطلاحا فلابد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لامعنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول صلى الله عليه وسلم ايضا قلت لو سلم ذلك فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما اولدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه اه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام

نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فقد يدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما هو ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا احكام الا له ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد في التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب

التوضيح

وقوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك فيبقى في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال (بالاقتضاء) اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة (او التخيير) اي الاباحة

(وقد مراد البعض) او الوضع ليشمل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعى وهو الخطاب بان هذا سبب لذاك او شرط له كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الآخر [illegible]

بانه الحاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير كان قيد الحيثية مراد

اى للاحتراز والا فهى بيان لاقسام الواقعة

والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وقد مراد البعض اه اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق الثانى انه يشتمل على كلمة او وهى للتشكيك والترديد فينافى التعريف التحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية كسببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل فى تفسير الخطاب لوضوح ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات وموثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان او ههنا لتقسيم المحدود

[illegible]

وتفصيلا لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا
يمكن جمعهما في حد احد بدون او التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد
في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء
او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم
ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته
حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها
عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني
وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها
حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص
ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما
وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي
في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض
الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام
اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح

التوضيح

او الوضع والحصر
اولى لكن الوضع لانه
داخل في الاقتضاء او
التخيير لان المعنى من
كون الدلوك سببا
للصلاة انه اذا وجد
الدلوك وجبت الصلاة
حينئذ الوجوب من
الاقتضاء لكن الحق
هو الاول لان المفهوم
من الحكم الوضعي تعلق
شيء بشيء آخر والمفهوم

(وبعضهم قد عرف الحكم الشرعى بهذا) اى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر) والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر

على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع فى تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى اعم منه وشاملا له فاتحد الى فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعى تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف اه ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا التعريف للحكم مطلقا عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض لاخلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا التعريف للحكم الشرعى قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم مطلقا فمعنى الشرعى ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى اه تعريفا للحكم الشرعى اسناد امر الى آخر اه الا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق ان الشرعى على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف

على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان
مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء
يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من
الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني
الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراض
على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم
المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات
الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه احدها
انه كما اريد بالحكم المحكوم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة
العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى ثانيها ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح
ثالثها ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه
بالمعدوم وهو اذا انسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم
وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار

التوضيح

على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء (ما ثبت بالخطاب لا هو) اي لا الخطاب [illegible] فاذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بالمال [illegible] حكم شرعي غير اداء الولي [illegible] مترتب على الاول لا عينه [illegible] في باب الحكم الاحكام المتعلقة باقسامها

التوضيح

فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج عنه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال ا[illegible] ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر اي وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج عنه ما ثبت بالقياس في جميع الاوقات الا وقت

فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المص اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يتاتى هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة

ويأمرهم بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فيه واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم الشرعى ليخرج بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا

التوضيح

انه ايضا يخرج نحو (امنوا وفاعتبروا) اى من الحكم انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق ووجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا ان يقال نعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية الكلام

وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح
لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان
يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب
القياس هو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب
الشارع بنفس الحكم او باصل المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل
كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر
الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب
الله تعالى اه وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة
ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ
لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى اخره تعريفا
للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة
بائن تفسير غير **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي
الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما
او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك
لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا
مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق
لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى
المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل
المص العلم بحسنها او قبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه

التوضيح

لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لم يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول ليس من الفقه بل هو علم الاخلاق واما الثاني فهو الفقه فحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري فانه يجعل كل فعل حسنه وقبحه شرعيا فيكون من الفقه كل من حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه

يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ۞ **قوله** ولا يزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولذا ذكر في قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يخرج عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمعنى لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك

التوضيح

(ولا يزاد عليه) اى على حد الفقه المصطلح (التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة) لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه (ليس العلم بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكره في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التى في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك

صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على
تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد
واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين واما البعض مطلقا
وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان
كانت في نفسها متناهية بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم
انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين
وضبط المجتهدين وهو المراد بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها
جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا الا انه
لا ضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط
فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد
لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية
والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف
وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه
عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون
العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك في اصطلاحا

وحده لا يسمى فقيها
كالعلم بمائة مسئلة
غريبة فانه من الفقه
لكن العالم بها وحدها
ليس بفقيه فلو بعض
لاخراجهما فبذلك
العلم والفاسد ثم اعلم
انه لا يراد بالاحكام
الكل لان الحوادث
لا تكاد تتناهى ولا
ضابط يجمع احكامها
لا يراد كل واحد
لوجود لا ادرى ولا
بعض له نسبة معينة
بالكل كالنصف او الاكثر
للجهالة ولا التهيؤ
للكل ذا التهيؤ
البعيد
قد يوجد
لغير الفقيه
القريب مجهول غير
منضبط ولا يراد انه
يكون بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل
واحد لان العلماء
المجتهدين لم يتيسر
لهم علم بعض الاحكام
مرة حيا ثم كابي حنيفة
رحمه الله تعالى لم يكد
والخطأ في الاجتهاد كان
حكم بعض الحوادث
ربما يكون مع السبب
فيه مساغ والخطأ في الكثير
في الجهل وان يذكر
ويراد به التهيؤ المخصوص
اذ لا دلالة للفظ عليه
اصلا واذا عرفت هذا
فلا بد ان يكون الفقه
مجهولا متناهية مضبوطة

التوضيح

فلما هذا قال اول هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) والمعتبر

٣٥

وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به لكن اشار اليه بلفظ تو اي بعض

ما الايراد البعض ان قيل لا ايراد الكل اذ ورد بحث وهو ان من الاحكام

ما يصح حمله على الكل دون كل واحد واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا

الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس

يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل

القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة

جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس ان التزم المصنف ان معرفة جميع

الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث

لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية

وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه

ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني

بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع

ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير

الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال

له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم

كل واحد من الحوادث لا استجماعه الماخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام ورده المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لوجود الموانع او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله تعالى عنه حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتى ادراك قوله

التوضيح

ان يعلم فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى بعد فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلم الفقيه بالصحابة رضى الله عنهم

التوضيح

لعدم علمهم كانوا عالمين بما ذكروا لم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم علم المسائل الاجماعية شرط الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في

بل هو العلم اه تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته التقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام عن ادلتها خرج العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعالم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول وجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة على العلم بها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل

اي ما وقع الاتفاق دون الاختلاف وهذا راجع الى معرفة الاجماع ١٢

القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق

والثاني ولما قال اوجه **قوله** لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد اه لكون جميع المسائل القياسية فروعا مستنبطة الخ

لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني اذ ليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن
ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول
ان المقصود تعريف الفقه المصطلح عليه بين القوم وهو عندهم اسم
لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم
كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام
ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزائد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه
وسلم ثم اخذ يتزائد بحسب الاعصار بانعقاد الاجماعات وايضا
ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان
التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم
الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان
لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد
الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه
وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة
الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به ح يكون
الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي
الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام
التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما
رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح
ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط

التوضيح

الا المسائل القياسية لله ورد بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا باشتراطه كما قيل ان الفقه علم فلو اطلق العلم عليه يجوز اراد لا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به

وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد

لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر بالقياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثانيا هذا هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد

فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا فى
علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا
لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل
بالاحكام وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان
لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعى ما لا يحتمل
عدم الثبوت فى الواقع وغاية ما امكن فى هذا المقام ما ذكره بعض
المحققين فى شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به
قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم
الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى
فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم
المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه
وجوابه انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى
لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا
لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون
المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راى البعض يكون ذكر وجوب العمل
ضائعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما يبتنى كان بيان

التوضيح

فهذا الجواب على
مذهب من يقول
ان كل مجتهد مصيب
يكون صحيحا واما على
من لا يقول به فيراد
بقوله كلما غلب ظن
المجتهد ثبت الحكم
يجب عليه العمل او يثبت
الحكم بالنظر الى الدليل
لا انه يثبت فى علم الله تعالى

مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع

المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي

اما وحي اوغيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي

ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل

اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز

فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع

والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو

ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحد هذه

والا فلا دخل للراى في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا

من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول

النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول

مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من

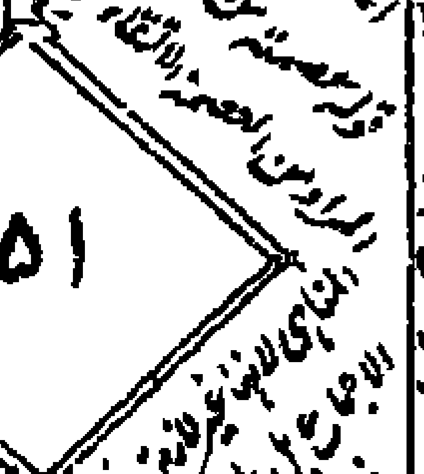
وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة

لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم

بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغير وصفه من

التوضيح

لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه شئ هو فقال وهي الادلة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت الحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه



الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والا ضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بخلاف الاب فانما يبتنى عليه ابنه في الوجود في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه

التوضيح

فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد لنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة

التوضيح

والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والامر الثالث لك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس دلالته على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبته لسنده هو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر

يعني قياس حرمة وطء ام المزنية على حرمة وطء ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه والنص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول (وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق) اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم في ذلك كالقواعد المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوها تبتني عليها النكت الخلافية

الكلي والجزئي على حكم الاصل والفرع باعتبار التشبيه بالمعنى الكلي والجزئي من حيث الاشتمال والاندراج فتكلف لا يليق بمقام

ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة الى اضافة العلم اليه لان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الوسط ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادئ اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه

تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق
ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال
بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه
ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام
الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا
اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها
وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصارت عبارة عن
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر
بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف
ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا
قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط ومدافعته
ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ
وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل
الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله**
بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب

التوضيح

كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا اشارة يثبت هذا الحكم الوجوب من جزئيات ذلك الحكم وكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل الكلي من مسائل اصول الفقه

بطريق التضمن اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح

ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه

قولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان دليل المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليست للمقلد فيها فلهذا لم تذكر صفة التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال ان الادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد الا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم

لـ الصدق

يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث انه يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقع في العلوم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتملان على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول و بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما يسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب فالحج واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور هو من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسئلة الحصول مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي

من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بهما الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على
البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية
القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وينبدرج كلها
تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه **قوله** ويكون القياس قد
ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاول ليحترز عن مخالفة
الاجماع واما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط
فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** لا يبعد ان يقال الظاهر
انه بعيد لم يذهب اليه احد المتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون
بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من
اصول الفقه **قوله** لا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه لا الى
الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لان علمه بها ليس عن ادلتها الا...
قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام اي عن احوالهما على
حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله
وعوارضه لان حذف هذا المضاف شائع في عبارات القوم

التوضيح فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه
لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لانا في هذا المعنى فان تحقق المقلد
ان يقال مجتهد يعتقد ذلك المقلد حقية ما اي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر
الى الدليل واما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع
الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا
هذا الشيء علة لذا الحكم فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به
وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام

تختلف باختلاف افعال
المكلفين فان العقوبات
لا يمكن اثباتها بالقياس
ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه وهو المكلف
ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية
ومكتسبة مندرجة
تحت تلك القضية
الكلية ايضا لاختلاف
الاحكام باختلاف
المحكوم عليه بالنظر
الى وجود العوارض
وعدمها فيكون
تركيب الدليل على
اثبات مسائل الفقه
بالشكل الاول هكذا
هذا الحكم ثابت
لانه حكم هذا شانه
متعلق بفعل هذا
شانه وهذا الفعل
صادر من مكلف
هذا شانه ولم توجد
العوارض المانعة
من ثبوت هذا الحكم
يدل على ثبوت هذا
الحكم قياس هذا
شانه هذا هو الصغرى
ثم الكبرى قولنا وكل
حكم موصوف بالصفات
المذكورة يدل على
ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه
القضية الاخيرة

٥٤

قوله صفحة ٩٥ لقيم

قوله وفهم الا ان عنه الحكم الى قوله

بمعنى التوصل يعني ان التوصل بالقاعدة يكون

بنفسها فالتوصل بالنسبة اليها ليس الا ان يكون بعدها العلم

والقريب منه ان لا يحتاج الى تخريج المطالب الفهم الى امر آخر فيكون الانتاج

بعد وجدان العلم الحقيقي كقواعد اصول الفقه فكان قواعد الحديث والكلام

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض المحمول على الشيء الخارج عنه
وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك
للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة تعجب
او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه
حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على
موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه
كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام
يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص
منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة

التوضيح

من مسائل اصول الفقه بطريق الاستدلال هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكن نجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة منطبقة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الادلة مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالادلة والاحوال التي ترجع الى ان الادلة مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالادلة بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام

الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكيفيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقدمه في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد

قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم لا دخل لها في لحوق ما هو مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردة او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث

التوضيح

ثم موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها لما مر في تعريفه فيبحث يتعلق بحدها العلم اي انما كان حد اصول الفقه هذا لانه يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو المختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب والادلة المقلد وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة لها مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية

حادثا او غيرها

منها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية او عكس قضية او نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل في الايصال وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه موصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع

التوضيح

فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد تقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه لكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما يكون كذلك ايضا لكن يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت

(ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به انه يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم ادلة العلوم والادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم

اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا ارجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم لو اخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا ينافي تقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم الخ هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها

فخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على
كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد
الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان
المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا
وعلى الاول اما ان تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث
عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين و بعضها ناشئا عن
الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما
وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال
التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك
والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه
الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة
كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير
ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين
في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى
تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه
في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا

التوضيح

قلت الاولى وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح بالبعض الا كالقياس مثلا الا ان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهم التي لا يستفاد المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم ترددوا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح

لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة
ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد
باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم فظاهر
ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم
ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات
الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون
موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي
كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها
وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان
واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك
اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي
الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس
لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه فعل المكلف و
المقدار وان فيما اورد من المثالين مناقضة نفسه لان موضوع الاصول ثم
اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل
بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او

والتحقيق فيه ان
المبحوث عنه في العلم
ان كان اضافة شيء
الى اخر كما ان في اصول
الفقه يبحث عن اثبات
الادلة للحكم وفي
المنطق يبحث فيه
عن ايصال تصور
او تصديق الى تصور
او تصديق وقد يبحث
بعض العوارض
التي لها مدخل في الحوق
عنه ناشئة عن
احد المضافين و
بعضها عن الاخر
فموضوع هذا العلم
كلا المضافين وان
لم يكن المبحوث عنه
الاضافة لا يكون
موضوع العلم الواحد
اشياء كثيرة لان
اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلوم
اي المسائل واختلافها
فاختلاف الموضوع
يوجب اختلاف العلم
وان اريد بالعلم
الواحد ما وقع
الاصطلاح على انه
علم واحد من غير
رعاية معنى يوجب
الوحدة فلا اعتبار
له على ان لكل
واحد ان يصطلح
حينئذ على ان
الفقه والهندسة
علم واحد

وكذا التصور والتصديق في المنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من

وموضوعه شيئان فعل المكلف والمفتى وما اوردوا على المنطق وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان الحيثية في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية احدهما ان للشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما

الموضوع كما فى القسم الاول لما صح ان يبحث عنها فى العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث فى العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون من الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية فى القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد ان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فى العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث

٦٦

التوضيح

ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يبين فى المعنى الثانى لا الاول

التوضيح

اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا ه

في العلم عن اعراضه الذاتية قيد[1] بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك ايضا الفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك الخ

[1] قيد الحيثية تنبيه على ما سبق غير ظاهر فلا بد من اعتبار شئ ان يقال لما كان الموضوع عبارة عن البحث في العلم عن اعراضه الذاتية اي جميعها وللشئ يكون اعراض كثيرة لا يبحث عن كلها في علم بل يبحث عن بعضها في علم وعن بعض آخر في غيره قيد بالحيثية ليكون الاعراض المبحوثة جميعها بحسب تلك الحيثية ه

له قوله ومنها ان المشهور الخ اقول هذا هو البحث الثالث وحاصله ان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك ١٢ م

صد [illegible] لان اتحاد العلم [illegible] واختلافه انما هو بحسب [illegible] الى [illegible] واختلافها [illegible] الى جميع الاضافة [illegible] ان [illegible] بحسب [illegible] الى [illegible] واحد [illegible] ان [illegible] العلم [illegible] تختلف [illegible]

وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية

تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية التي يبحث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها

ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتشييدها وهو من
اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال
والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكر
ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها
قيد للعروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من
كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها
وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان
الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا
من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها
بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها
بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك
الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط
به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى

التوضيح

ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب

وان كان لغيره
نتكلم في ذلك
الغير حتى ينتهي
الى ذاته قطعا
للتسلسل في المبدا

للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذاك في احوال شئ اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر بالبرهان مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة

وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة و المتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب المطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة

التوضيح

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها

التوضيح

ان اختلاف شخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل

قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اى وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فالظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم مجموع المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين

وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمول لانها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فحينئذ لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هو اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما هاتين الحيثيتين في الواقع خلافه كذا قيل والله اعلم فنضع

٤٢

لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان فى ادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف اما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس

الركن الاول فى الكتاب

قوله الركن الاول فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القران المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القران هو تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقران وتمييز له عما يشتبه لا ان المجموع تعريف للكتاب

التوضيح

الركن الاول فى الكتاب والقران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة

التوضيح

وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن

فيلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يتحاشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بجزء التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من اللوازم البينة واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة

الى غيره من الكتب السماوية والثانية بالنسبة الى منسوخ التلاوة والاحاديث الالهية والنبوية والوحي الغير المتلو والثالثة بالنسبة الى القراءات الشاذة والمشهورة والاولى

التوضيح

ثم اوردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

اومقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا
لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث
الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء
منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود
المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة
الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق
الاحاد كما اختص بمصحف ابي رضي الله عنه
او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي
الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز
ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول
المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله على ماذكر في كثير من كتب
المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية
من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين
ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية
من القرآن انزلت للفصل بين السور ولذا انها كتبت
في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف

قوله ان هذا التعريف المراد منه المعنى اللغوي وكلام التلويح تصريح بانه تعريف حتى قال في الآخر التعريف وان كان للتمييز

وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها
للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله
رب العلمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن
في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من
القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان
قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا
نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة اية من السور كما ان قوله تعالى
فباي الاء ربكما تكذبان على ايات من سورة الرحمن عند الحنفية اية واحدة
من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست باية من شيء من السور وجاز
تكريرها في اوائل السور لانها انزلت كذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ
يلحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العلمين
فانه يعد زنديقا او مجنونا على ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد
بما نقل الينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض لانه ان القي
على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في
عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع
انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه
سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل الانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى
الكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب

التوضيح

فان تمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب

بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد فلا يكون من عموم المشترك في شيء

قوله فان تمام الجواب موقوف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور ولا يقال ان الدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فيتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الاخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة

التوضيح

بل تشخيصه في جواب كتاب تريد لا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء وبهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي نريد المقروء فقط وبهذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة تشخصه ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها

عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدل عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو المفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم مشهور بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي انما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر المنقول فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد ان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيينه شخصا بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام

٨٧

معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن تواترا دان يبين ان القرآن لم يرد قابلا للحد بقوله (على ان الشخصي لا يحد)

وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخصي مركب باعتبار
اي الاجزاء العقلية وهي الجنس والفصل
وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال
تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى شيء من المقومات ولا الى
ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية
لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها
العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون
حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول
المحدود ايضا اعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان
الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما
يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا
المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل
واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام
ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان
هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا
الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه
زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو
عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة

٧٩

التوضيح

فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة التشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى متشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن المنزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المتشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة او اصحبته الشخصي فنقول هذا معنى القرآن في الاصطلاح الابارات وهو هذه الكلام ونقرأ من اوله

التوضيح

نعني بالشخصي هذه الكلمات بحسب الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فإن الأعراض تنتهي بتشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها إلا بحسب محلها بأن يقرأها زيد أو عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فإذا سئل عن القرآن فإنه لا يعرف أصلا إلا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص يقرأ من أوله إلى آخره فإن معرفته لا تمكن إلا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فلزمه أن تعريف الماهية يلزم الدور أيضا لأنه إن قيل ما السورة فلا بد أن يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وإن لم يكن تعريف الماهية بل التشخيص

⁂ ⁂ ⁂ ⁂
⁂ ⁂ ⁂

الغير مسور فلا يصدق على الكل إذ المنزل للإعجاز ما قلت هي غير معجزة فإنها وإن كانت داخلة في العموم

في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على أن الشخصي لا يحد تأويلان أحدهما أن الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفته إلا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بأنه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم إعرابا وبناء **قوله** فإن الأعراض تنتهي أي تبلغ بواسطة التشخصات حدا لا يمكن تعددها إلا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل إلى آخر القصيدة فإنه بواسطة تشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والأبيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات يبلغ حدا لا يمكن تعدده إلا بتعدد اللافظ حتى إذا انضاف إليه تشخص اللافظ أيضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد أصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل أن ينضاف إليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهره تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي إلا أن يقال المراد

بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين
لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة
على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره
توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل
سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة
منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله**
ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة
بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه
خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى
ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية
مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو
ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير
ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى
لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى
وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك
المباحث المورد فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل
كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب
لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق
والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال

التوضيح

ويعنى بالشهرة المعهود المتعارف كما عينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه لا علينا (ونورد ابحاثه) اى ابحاث الكتاب (فى ما بين الاول فى افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادة الحكم الشرعى موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فنبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها

من حيث انها تفيد المعنى الثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والتقسيم الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات

على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ماهو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام المعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشائخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا ان النظم الدال على المعنى للقطع

بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصد تادية المعاني بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلوم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** المراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيفما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو بطلة في هذا المقام

التوضيح

المراد بالنظم ههنا اللفظ الا انه اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء الادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما

حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة لا محتملة لمعان وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى (اى بحث العزيمة والرخصة ١٢) قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد لعدم المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة

التوضيح

في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر تجاز الصلوة عنده واتفاقا انما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض

م قرء الى غير المصلي مطلقاً ١٢ قوله ما قال من كون النظم ركنا غير لازم للقرآن في حق الصلاة يخالف كتاب الله حيث وصف المنزل بالعربي اذ ليس المراد من القرآن في قوله تعالى فاقرؤا

قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا فهو في للصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او محمول قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لا حرج له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الا عتيادا ودلالة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما رواه نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف

٣ قوله ما سبق من حديث التوسعة وكون المعنى هو المقصود ١٢ قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير لعزتها

التوضيح

حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلهذا اورد هذا القول في المتن بلى قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة

قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه بعد ذلك والبحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي

التوضيح

(باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سياتي وهنا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار (استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء

(ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم

اولنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان
كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه بالتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق
الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل
عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة
والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء
الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام
التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة
صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع
اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم
وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة
والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل
الجميع اقساما متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات و
الاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام
من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث
انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال
عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم

[illegible]

التوضيح

واعلم انما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه اثر في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم

صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكر المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طريق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طريق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرها **قوله**

التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ والا فان لم يكن محصورا

فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا في عدد معين فهو من اقسام الخاص الثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء

التوضيح

(التقسيم الاول) اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فالمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضعا واحدا) اي وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له

بحيث يشمل الاجزاء ايضا تنبيه على ان الظاهر هو هذا وما بينه تاويل صرف عن الظاهر ١٢

التوضيح

فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير زيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير

ويصح ان يراد بالنفي الحكم عن الكثير الغير المحصور قال الشارح قدس سره في المطول ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام

فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لا مر مشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزأ من اجزائه بهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كما حاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام لم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ المستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها

٩٠

عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بناء ذلك على تعالى النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي هو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين الا فالكثير المتحقق محصور محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد قوله مستغرق صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله** والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين

التوضيح

وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال

العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله والا فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين

قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص ونحو ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان ان المجمل والمشكل والخفى والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا ازال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك

التوضيح

فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم انه جميع الرجال غير مرئى ولا كلهم اى الكثير محصور كالعدد والتثنية (او وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس (ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مؤولا

التوضيح

اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما اورد المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راى المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة

٩٣

لانه الذى من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثانى بان غالب الراى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بالدليل مضافا الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراى التامل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر فى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى او ظنى **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل

والافات تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس

هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يحصل منه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخير مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصول وترتيبها

فيجعله الاعلى معنى يناسبه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد فى المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهى ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس المسمى وفى مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود الذهنى اورد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد التعين وعدمه والاحسن فى تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل فى شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل فى شيء لا بعينه فالمعتبر فى التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** واعلم انه يجب الخ يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد

التوضيح

ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهى ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام

لا فراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا
لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية
والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تبينا بان كل الوضع
لكثير غير محصور او الوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون
عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في
لفظ واحد واما ما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه
فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم تبيانا لاقسام
والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم
اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني
في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق
والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع
لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة
ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسما
له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى
او وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى
واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة
عن المشترك وبقيد الانفراد على العام ولم يخرج التثنية

التوضيح

ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها الاخر قولنا جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا عاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا فصل الخاص من حيث هو خاص

لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص

قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيد اخاص

التوضيح

اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا (يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد

(قطعا) وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر لانه ان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض)

فيوجب الحكم بثبوت العلم لزيد لا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له مدخلا في ذلك وعبارته في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلثة في ثلثة قروء يتناول الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله قطعا** اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء** بيان لتفريعه على ان موجب الخاص قطعي تقريره الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين

ابعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما
الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا
طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب
ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام
في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل
التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة
فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت
قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي
ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى الزام الخ
وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر
لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف
حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع او كان قوله او الطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع
لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون
الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم فيه مضي البعض
الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه جعل واجبا للعدة

التوضيح

اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من قرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر ابطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي طهران وبعض

لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق
نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة
حيض في بعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب
سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما
لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق
على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما
للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة
بطهر واحد بل بانقاض من ثم اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات
وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث
في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر
الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة
مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور
المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند
انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد انما يلزم ذلك
ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث
بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا
واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع

قوله على ان بعض الطهر
ليس بطهر الا كان
الثالث كذلك ١
جواب عن سؤال
مقدر وهو ان
يقال لم قلتم انه
اذا احتسب يكون
الواجب طهرين
وبعضا بل الواجب
ثلثة لان بعض
الطهر طهر فان
الطهر اسم لما يطلق
عليه لفظ الطهر
وهو طهر ساعة
فلا نقول في
جوابه ان بعض
الطهر ليس بطهر
لانه لو كان كذلك
لا يكون بين الاول
والثالث فرق
فيكفي في الثالث
بعض طهر فينبغي
انه اذا مضى من
الثالث شيء يحل
لها التزوج وهذا
خلاف الاجماع
وهذا الجواب
قاطع لشبهة
الشافعي رحمه الله
وقد تفردت بهذا

له قوله من المعارضة اي الايراد ورد ابتداء بالابطال من جانب ابي حنيفة [illegible]

له قوله [illegible]

١٠٠

قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف واي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم

التوضيح

او قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج

التوضيح

على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره فيفى اتصال الفاء باول الكلام وانفصالها عن الاقرب

اون قوله والمطلقات يتربصن الى اخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الفقه بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعى فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بعد البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالمعاصر المصنف

بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كان خلعا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين فاعلية سياق النظم هو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين بمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا هما او احدهما خلعا افتداء وبهذا يندفع اشكال الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها المترتب على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف جناح في الافتداء

التوضيح

(فساد التركيب) اعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا

التوضيح

والايصير الاولان مع الخلع ثلثة نيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا

ـ كره المصنف اشارة الى ان القدر القليل كاف ـ قوله والا فالترتيب الخ فان قلت الترتيب الذكري بمعنى كون الذكر

لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد

١٠٣

التوضيح

حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله

ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان

يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة

لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد

اجماعا بل بالدخول والوطء قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق

مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة

من التفويض هو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على

ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف

لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت

وليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى

المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها

سيدها بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة

في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج

والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت

ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب

الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل

غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا

لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض السهام

المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين ...

ز قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذ هو فاسد اتفاقا للشافعي والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله بعد الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب لها مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم نص في فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا او تقديرا للشرع انما يجب في الزيادة او ... [illegible] ... لان ... غيره ... اجماعا ... الباء ... مقدر في ...

الايجاب في قوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل

التوضيح

ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل اخر ادرجتها في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

جديد بل انما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصورة تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور

اى الحرمة التى هو غاية له وكذا فى قوله اولا ١٢

لغاية الشيء قبل وجود اصله فيفيد القول بانه يهدم ما دون الثلاث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد تركا للعمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا عقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حاصل لا سببه سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا للحل فيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص بالابانة الشيء من غيره لا دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب

حنفية بها بل هي مغتفرة عليها مجامعة بها اجتماع العروض مع العارض عليه فيبقى بعد نكاح الثاني في العدة كذلك غير ثابتة ابتداء فكما كان الزوج الاول مالكا للطلقة الواحدة قبله يبقى كذلك بعده فاندفع ما قيل ان الحل مناف للحرمة مطلق جديدا كان او قديما فلا وجه لما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تدبر فانه دقيق ٥ قوله وحاوث الخ يعني ان سببية الوطي له انما ثبت بهذه المقدمة لا بمدلول حتى حتى يرد انه في الحديث ايضا يلزم ابطال مدلول حتى ٦ قوله وبقوله لعن الله الخ معطوف على السابق بحسب المعنى والحق اللعن بالمحلل لقصده غير المشروع لان النكاح مشروع للتأبيد وبالمحلل له لانه سبب لمثل هذا والمراد من اللعن اظهار خساستهما لا حقيقته اذ لم يبعث النبي عليه السلام لعانا

ابو حنيفة ترك العمل بالخاص جوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى
جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا
فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول
العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير
المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر في المسلمين
اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله**
فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد
في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور
العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند
مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل
دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا

١٠٨

واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التى ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض ليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثانى فلانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله انه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف الجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانى ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الكثير على ان كون الجمع مجازا فى الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس كان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشرا من الابل

التوضيح

وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابى اخر والناس الثانى اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة فى الجمع والواحد فى غيره)

التوضيح

لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم تجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وغيره وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاء القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقال علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطء كل مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطء او لا

كثير من المعاني التي وضع لها ليس التقييد بالكثير في المتن وسائر الكتب فالظاهر انه كبرى كلية فيكون الاستدلال

على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على ما صرح به في دليل الاجمال **قوله** لان العموم معنى مقصود استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك

قوله خاصة قيد بذلك لان غرض المستدل اثبات كونها دالة على العموم بطريق النص

او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة
المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس اما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة
وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك
بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان
يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذ والاكثر من
تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطأ آية اخرى
هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل
ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب
مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا
حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد
خصت من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة
فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار
المصنف الى ان تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة
لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام

١١١

التوضيح

(وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانهما تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء بملك اليمين فالمحرم يرجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه

٢ من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى ٣ قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت

مثال الباقي على العموم عزيز و في الاتقان مراده انه عزيز في الاحكام الفرعية وقد استخرجت بعد الفكر آية فيها

اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين **قوله** في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص

جواب سوال مقدر

التوضيح

في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذا العام كله اى النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اى التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجئ معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة متعلقة الاحكام الغير المتناهية

١١٣

شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل الامر لا احتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة

التوضيح

عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر هو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر

باطنة فى حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا ونفى

ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل

ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر

فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس

عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان

الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل اما

الثالث فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب

عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره

انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع

بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام

قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعى مع

احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه

احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه او

عينه لدفع احتمال المجاز بان يجئ رسوله او كتابه وان اريد انه

يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع **قوله** لان

التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذى

يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو فى غاية القلة لان ما يكون بكلام

المصنف

العموم

مستقلا لا يرد العام مخصوصا بالكل فكان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص لمعنى واحد مجاز ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل ونحوه فهو فى حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وقليل ما هو

التوضيح

(وان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح

مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه بحث لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان الاكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما يقع بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما ارادة الخصم حينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم

حمل على المقارنة وان احتمل ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والاخر منسوخا لتقدمه انما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناول الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رضي الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص

فعند الشافعي رحمه الله يخص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان علم التاريخ فان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا نسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام محتملا مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير

مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كان قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء **قوله** نص قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة او غيرها

ان المبدل منه اي غير بدل الغلط ليس في حكم الهدر بل هو للتمهيد والتوطية وليفاد بمجموعها فضل تاكيد وتبيين لا لكون في الافراد

التوضيح

نحو انت طالق ان دخلت الدار او الصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او مستقل وهو اي القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل لصيغة يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه

نحو جاءني القوم الا زيدا فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته فغير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل الشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تاخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير ثم المراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا انه يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء

وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات
الشرع من هذا القبيل
واما الحس نحو واوتيت
من كل شيء واما
العادة نحو لا ياكل
رأسا يقع على المتعارف
واما كون بعض الافراد
ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر
نحو كل مملوك لي
حر لا يقع على المكاتب
ويسمى مشككا
او زائدا عطف على
قوله ناقصا اي
واما كون بعض افراد
زائدا كالفاكهة
لا تقع على العنب

بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء ان شاء الله فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي **قوله** واما الحس ففيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة

التوضيح

في غير المستقل اى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل وهو اى العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وهو اى العام حجة بلا شبهة فيه

الاقوات كالعنب ما فيه معنى مطلق التفكه رطبة ويابسة سواء وقالا معنى التفكه موجود فيهما بل هي اعز الفواكه

فلو حلف لا ياكل راسا فالراس ان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا
انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد
فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف
العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولا
براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة
قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده
بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم
والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه
من قبيل المشترك او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد
فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه
يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه لا يملك المولى استكسابه ولا
وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتادى الكفارة
بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه
عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر
ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان
ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث
باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة
لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية

التوضيح

اى فى الباقى وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفى المستقل كلاما او غيره اى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اى لفظ العام مجاز فى الباقى بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر لا من حيث انه مقصور على الباقى حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرق بين كونه اى التخصيص

وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففى غير المستقل اختلفوا فى العام الذى اخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضى ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه اختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فى الباقى وان كان بمستقل فهى فى الباقى مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقى مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقى وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقى عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجئ فى فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان اراد الوضع النوعى بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقى فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجئ وقد صرح فى بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل فى الباقى والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولنبهك على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم

أخره الفا أو ياء مفتوحا ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من مدلول ما الحق
بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع
من مسمياته ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غيره
ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر
الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال
والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا
القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على
معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك
المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا
بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في
المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله
مجاز لمجاوزته المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او
يندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف
الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي القسم الاول من النوعي فلفظ الاسد
في مثل قولنا رأيت الاسد من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له
ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع
للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون
مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله
قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب
تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل
المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار
حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد

التوضيح

بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هنا فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفرد بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا

فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض لكن التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد به المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له لكن اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكان كزيد والعبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمام الواحد من تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع

التوضيح

مع كونه مخصوصا عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فهذا الكلام ليس بحجة اصلا ان كان المعلوم كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذا يبين انه لم يدل

الرجال اختصار الذلك ولاشك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم الكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان ايضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي **قوله** اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلاث

التوضيح

اي التخصيص بمثل ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه في صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام

ولانه لا معنى لانقطاع الاجماع على قطعية خطاب بولي لفظه ظني وقد يجاب جوابا للنظر بان محصله انه لا يمكن التفصيل لان العام المخصوص بالعقل قطعي بالاجماع سواء كان

قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار او ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاحتمال العادة وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص

التوضيح

حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انه ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معلوما او مجهولا لا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة بكلامه حتى الاعداد التي دون المائة تساوي في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لحقه الخصوص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصصه

دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعضها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل

التوضيح

خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به قال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا لا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام لا فلا يسقط بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت حد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصص يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بشيء لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته

التوضيح

لا يريد بقوله فالشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما يبقى تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط بالشك اي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء واخراج البعض الآخر بطريق القياس من حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة

لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام لكنه يشبه
الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم
دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد
ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين
ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية
فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه (اى ليس نفس المخصص مجهولا ١٢) لا تتعدى جهالته الى العام
كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط
الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى
سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة
جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما
فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة
فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى
ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب
الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه
والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع
الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن
فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم

التوضيح

تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عند الاصح تعليله فلا نعم هذه الشبهة قال علماؤنا ان احتمال التعليل لا يخلو من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يكن فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة تكلم ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر عن هذا الكلام الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام لتثبت النسخ فى بعض آخر قياسا وهو ان يرد نص خاص حكمه

فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء ولا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء وكان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس ماسيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع هو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد من الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كان صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان الحجية كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم ولا تكونوا قائلين بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة

التوضيح

فخالف الحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لدونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد عبد بن الالف بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء والثاني بالسر بعينه يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء فان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله نصا

والاظهر ان لا یکون القیاس ظنیا وکونه معارضا غیر مشروط بکون الاصل کذلک فانه علی تقدیر فرض التناول کما یصح کونه معارضا یصح کونه مخصصا ایضا ومن ادعی الفرق فعلیه البیان فتامل

بان صحة التعلیل توجب جهالة فی العام فان قیل المخصص اذا لم یدل علی علة فاحتمال التعلیل باق وعلی ما هو الاصل فی النصوص واذا ادرکت فاحتمال الغیر قائم لما فی العلل من التزاحم بعد ما تعینت لا یدری انها فی ای قدر من افراد العام توجد فکان ذلک یوجب جهالة العام فبطل حجیته قلنا لا بل یوجب تمکن الشبهة فیه لما عرفت من انه ثابت بیقین والشک لا یوجب زوال اصل الیقین بل وصف کونه یقینا **قوله** اذ هو ای القیاس لا یعارض النص لانه دون النص فلا ینسخه لان عمل الناسخ انما هو رفع الحکم باعتبار المعارضة لکن المخصص النص للعام الذی خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو علی وجه البیان دون المعارضة فالقیاس المستنبط من المخصص یبین ان قدر ما تعدی الیه العلة لم یدخل تحت العام کما ان النص المخصص یبین ان قدر ما تناوله لم یدخل تحته فان قیل فلم لم یجز التخصیص بالقیاس ابتداء قلنا لان ما یتناوله القیاس داخل تحت العام قطعا اذ القیاس یبین عدم دخوله ظنا فلا یسمع بخلاف العام بعد التخصیص فانه ایضا ظنی والقیاس مؤید بما یشارکه فی بیان عدم دخول بعض الافراد وقد یقال لان الاصل الذی یستند الیه القیاس لا یصلح مبینا لهذا العام لعدم تناوله شیئا من افراده فکذا القیاس المستنبط منه لا یصلح مبینا للعام فلو اعتبر لم یکن الا معارضا وفیه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشیء من افراد العام والکلام فی القیاس المتناول له والا لم یتصور کونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبیان لا یستلزم عدم صلوح القیاس له

التوضیح

کانه مستثنی فی المسئلة الثانیة وهی ما اذا باع عبدین الا هذا حقیقة الاستثناء موجودة فاذا لم یدخل احدهما فی البیع لم یصح البیع فی الاخر لوجهین احدهما انه یصیر البیع فی الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبیع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البیع بالحصة بقاء صحیح کما یاتی فی المسئلة التی هی نظیر النسخ والثانی ان البیع فی الاخر بیع بشرط مخالف لمقتضی العقد وهو ان قبول البیع فی العبد المستثنی یصیر شرطا لقبول المبیع ونظیر النسخ ما اذا باع عبدین بالف فمات احدهما قبل التسلیم یبقی العقد فی الباقی بحصته فهذه المسئلة تشابه النسخ من جهة ان العبد الذی مات قبل التسلیم کان داخلا تحت البیع لکن لما مات فی ید البائع قبل التسلیم انفسخ البیع فیه فصار کالنسخ لان النسخ تبدیل بعد الثبوت فلا یفسد البیع فی العبد الاخر

وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس ان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراده

قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة المبيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا

١٣١

التوضيح

مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار داخل في الايجاب لا الحكم فصار في سببيه كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون

وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكره لا يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضع من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تبيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة

كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع الا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على ان بالخيار في ذلك وذا الثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو دخل كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع رعاية على ان البائع انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو اعتبرنا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما وكلاهما

وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل فى العقود الانعقاد والجواز اذ لم توضع فى الشرع الا لذلك فعلى ما ذكرتم يلزم ان لا يثبت الفساد فى شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك

مجهولا فلهذه العلة وبجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع و الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد كما هو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر و العبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل فى البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فكان ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل فى الفاظ العام

اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول

قوله وجهالة البيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه هو الخيار لازم انعدم من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم بمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له بما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل للبيع بقضاء القاضي فيخرج فتحدث جهالة ثمن القن به قوله ولم يقيد هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر تقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبرت صورة [illegible] وهو سقوط الخيار [illegible] الثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي [illegible] جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء

التوضيح

الجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا

اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له واذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا

قوله فدخل فى الفاظه اى فى الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها فوله اى من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وش اما للفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره فى القاموس وينبغى ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فعل ليس من ابنية الجمع كل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا

التوضيح

فان هذا ابنا فى معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاء في القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم الثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد

والاقرار في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الفقه بعد قوة الاسلام

لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان
الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع
والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على
ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع
واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون
العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين و
المسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو
مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني
هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع واز هذا
الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان
الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة
او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم
من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان
اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع
فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف
لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى
يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة

التوضيح

فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان و الثلثة ركب

والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في
الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين
ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا
كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه
السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع
اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع
في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان
رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا
يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل
رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان
وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف و
الصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا
ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد
وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالفين الاول
بانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية

التوضيح

فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين ثم ما حملناه على ما ذكره المعنى الثلثة لثلاثي الف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع

لکن لا باعتبار ان صیغة الجمع موضوعة للاثنین فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدلیل ان للاثنین حکم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالی فان کانتا ای من یرث بالاخوة یعنی الاختین لاب و ام او لاب اثنتین فلهما الثلثان مما ترک ان للاختین حکم الاخوات فی استحقاق الثلثین مع ان قرابة الاخوة متوسطة لکونها قرابة مجاورة فیکون للبنتین ایضا حکم البنات فی استحقاق الثلثین بطریق دلالة النص لان قرابتهما قریبة لکونها قرابة الجزئیة وایضا یعلم ذلک بطریق الاشارة من قوله تعالی فللذکر مثل حظ

فانهم یقولون نعلم ان صیغة مخصوصة بالجمع ویقع علی اثنین نعلم ان الاثنین جمع نتقول فعلنا غیر مختص بالجمع بل مشترک بین التثنیة و

للجمع لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة

الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن

قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى

التوضيح

والمراد التخصيص بالمستغرق وما فى معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقى كالرجل وما فى معناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

التوضيح

ومنها اى من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق او الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس

142

وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة
بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك
بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة
الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان
اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق
اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه
الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث في ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الحكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا الا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق وعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا

التوضيح

وتعريفه للعهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي

العلماء اذا كانوا علماء وان كان منفصل فان كان في محصور فقليل او كثير الى المئين كمائة الف قلت كل ...

ومع ذلك يجب ان يجعل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه عن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة بناء على ان التفرقة بينهما انما في جانب الزيادة يعني ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد

التوضيح

لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد نقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء

ذكر لا بد من بقاء الخ فسر ابو الحسن البصري وامام الحرمين واكثر اصحاب الشافعي رح بذا بما فوق النصف قال قدس سره في حواشيه على العضدي لا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم

وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا للاقل ولا الاكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد او اكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عُدَّ لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان القصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه ويجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس

١٤٥

قال مشائخنا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد لقوله تعالى انما الصدقت للفقراء ولو اوصى بثلث لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع

لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضم اليه علامة الجماعة اعني التاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ فنقصوا المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل

التوضيح

وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فتعين يكون للعهد في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء علا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تقديرا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول

١٤٦

وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط بالاباحة منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة وهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة

١٤٧

التوضيح

ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى تبقى الجمعية على حالها فيبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا اعني كلام فخر الاسلام رحمه الله في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى النحو فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق او امكن لكن بجراعنه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب لجعلوا اللام للاستغراق والجنس

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء

فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما دل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء

المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول لا يصح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول صدر اللفظ وهو ههنا الرجل

قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل او يلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه لم يكن جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو للتنبيه على انه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء

عطف على قوله اسم الجنس حقيقة فيه ١٢

التوضيح ١٥٠

واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه عموم وعند البعض يصح الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير

ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا ان القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء

لانه ينوي حقيقة لاتثبت الابالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف لا يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا اتزوج النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا ينال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى ان مفهوم كلي لا يمنع تشارك الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث يحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود

لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهنى فى شئ من الصور المذكورة والصحيح فى اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس بقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعنى على ما فى يدى من الدراهم ولا شئ فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس ان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفى لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كان الجمع المعرف باللام

وجه العسل وانهم قالوا ما انزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام لسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى والكلمة التوحيد والنكرة فى موضع الشرط اذا كان اى الشرط مثبتا عام فى طرف النفى فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا على ان اليمين اما للحمل او للمنع ففى قوله ان ضربت رجلا قصد من اليمين المنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما فى طرف النفى وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما

١٥١

في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك
هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله
لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم
الفسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك
باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم
وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال
والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص
من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله**
وصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطن الا من اتبعك
فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على
العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم

نقول ان لم اضرب رجلا فعبدي حر
معناه اضرب رجلا
فشرط البر ضرب
احد من الرجال
فيكون للايجاب
الجزئي وكذا النكرة
الموصوفة بصفة
عامة عندنا نحو
لا اجالس الا رجلا
عالما فله ان يجالس
كل عالم لقوله تعالى
ولعبد مؤمن خير
من مشرك وقوله
معروف الاية
وانما يثبت
العموم لانه في معرض
التعليل لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركين
حتى يؤمنوا وهذا
الحكم عام ولو
لم تكن العلة المذكورة
عامة لما صح التعليل
ولان النكرة الى
المشتق الدال على
عامة المأخذ فله
نفسه في الموصوف
بالمشتق ولان قوله
لا اجالس الا عالما
معناه الا رجلا
عالما فيعم لعموم
العلة بخلاف قوله
لا اجالس الا رجلا
عام لعموم العلة
ومعناه لا اجالس
الا رجلا

بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع

قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض لا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب ولان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق

كما في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فافادة الآية الكريمة للتوحيد ظاهرة اذ و تحقق واحد غير التام تحقق

التوضيح

عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص

قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه اي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد

النكرة في غير هذه المواضع خاص

قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد تطلوان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت بيّنه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اسم موصول والتعريف باسم الموصول معا في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها احد الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا قال صاحب الكشاف في قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم

١٥٤

لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وتثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رايت رجلا

بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود في رد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا والاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسر الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود في الوجود الا الله فان قلت هلا قدر في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس تماثل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الهية غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله

١٥٥

فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد

الحسن اليوم رجلا او رجلا

عن كل اله **قوله** والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت فعبدى حر وامرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص احدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وقول كل معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يلزم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفى الثانى

ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر
مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم
فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال لصفة الموصوف
كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل
انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين
ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة
عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء
ليس بمستقل فحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه
النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي
لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير
ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار
بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار
اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت
غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا
واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك
النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى
الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا
واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة
دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد

التوضيح

والمعنى فيه اذا
اعيدت فكل ذلك
في الوجهين
اذا اعيدت
المعرفة نكرة
كان الثاني غير
الاول وان
اعيدت معرفة
كان الثاني عين
الاول فالمعتبر

تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس

كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا جالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه وعام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه هو معنى خصوصه هذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصحوبة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس

١٥٨

قال الاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى

ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة

وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر آخر وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت و اشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد فيهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء و الخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت

فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه

فان سمي مثل هذا اعاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس تفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية

ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اٰتينا موسى الكتٰب الى قوله وهذا كتاب انزلنه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجٰت الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه اٰية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اٰية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلنه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتٰب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فلذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره

١٦١

ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرناه فعالذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لا انها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف

١٦٢

وهنا فرق آخر وهو ان ابا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتق اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منكر فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته وقعت الواحد بخيار فيه الفاعل فههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر

من غير بيان للسبب فعند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيد كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين وبالف عند القاضى فاللازم الف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احداهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معروفة الاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول **قوله** ومنها اى ومن نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا ايكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة

هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بيد باغته من غير ان يكون له فاعل معين ممكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل لكنه يمكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف ومنها من وهو يعم خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما فى الكلام اذا كان للشرط

١٦٣

فمعناه انها واحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرها **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم هو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا لا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل

التوضيح

نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن لان مرادا كان التبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة ترجيح برعاية العموم التبعيض

وفي المسألة الاولى
هذا امر اعم لان
عتق كل معلق
بمشيئته مع قطع
النظر عن غيره
فكل واحد بهذا
الاعتبار بعض
كل واحد مع قطع
النظر عن غيره
بعض من المجموع
فيعتق كل واحد
مع رعاية التبعيض
بخلاف من شئت
فان المخاطب ان شاء
الكل فمشيئة الكل
مجتمعة فيه فيبطل
التبعيض وهذا
الفرق والشرف
الاخير في اي مما
تفرد به ومنها
ما في غير العقلاء
وقد يستعار لمن
فان قال ان كان
ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت
غلاما وجارية
لم تعتق لان المراد
الكل وان قال
طلقي نفسك من
ثلاث ما شئت
تطلق ما دونها
وعندهما ثلاثا
وقد مر وجههما

واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادته وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي ضربك **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة اوشرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول

في الاسناد دون القيام واذا كان كذلك جاز ان يكون كذلك بالمفعول لامتناع قيام الصفة الواحدة سواء كانت

بالمضافين اذ يجوز ان يكون لصفة واحدة تعلقية فاتحتها بالمضافين حتى يجوز قيام الضرب المسند الى المخاطب بالمفعول فبطل لان قيام العرض الواحد بل الامر الاعتباري

التوضيح

ومنها كل وجميع وهما محكمان فى عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عموم على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف

وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضاف فيه واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها

قوله وهنا فرق اخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلول بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب فيتبين لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يتصور فى متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدك وطئه دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط

وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة
الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية
كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم
اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير
لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان
يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية
وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان
يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم
بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون
خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى
المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة
فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي
رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في
اي عبيدي ضربك او ضربته **قوله** ومنها من وتكون
شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان
ذوي العقول لان معنى من جاء في فله درهم ان جاء في
زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار
ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فيدل في الصورتين الى لفظ
قطعا للتطويل المتعسر التفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم

بخلاف من دخل او ههنا
فرق آخر وهو ان من
دخل للاعام على
سبيل البدل فاذا اضاف
الكل اليه اقتضى عموما
آخر لئلا يلغو فيقتضي
العموم في الاول فيبطل
الاول وهذا الفرق
قد تفرد به ايضا
والتحقيق ان الاول
عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى
كل واحد ممن هو
غير ففي قوله من دخل
هذا الحصن اولا يمكن
حمل الاول على هذا
المعنى وهو معناه
الحقيقي اما في قوله
كل من دخل اولا فلفظ
كل دخل على قوله
من دخل اولا
فاقتضى التعدد
في المضاف اليه
وهو من دخل اولا
فلا يمكن حمل الاول
على معناه الحقيقي
لان الاول الحقيقي
لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف

١٦٧

وشمول ذوي العقول وقد يكون لخصوص ارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض لان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا الكلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك

التوضيح

وجميع عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعارا للكل كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

وبالجملة كلمة ما تعم العقلاء وغيرهم ويجوز اما بما لا يعقل او صفات من يعقل والجواب عما روي ان المراد ما علمت ان ما يجيء لما لا يعقل ...

فقيمن شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يتعلق
كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كلٌ
من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان
المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على
تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض
العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على
كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب
بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر
من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق
التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية
المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل
او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها
ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم
العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب
قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وتقدم وجههما
اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان
والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى

يستعمل في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل كقوله تعالى والسماء وما بناها اي القادر الذي بناها كما ذكره في ...

فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث **قوله** وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم للفرد السابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل كل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجل ويصح كل الرجال يحمل هذه الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا اي معا قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فلكل اي لكل واحد من العشرة الداخلين معا اولا بالنسبة الى متعلق الذي يقع دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا لمن ليس بداخل اخرا

قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وهنا نوع اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة

اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال
الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل
واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان
يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز
اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل
للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد
فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان اولا ههنا
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان
المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان
الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان
قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان
المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن
بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد
لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه
او على التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل
اولا واحدا او متعددا معا او على
سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل
واحدا فقط فله كمال النفل في الصور
الثلاث اما في من دخل وكان من دخل فظاهر

واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول فلأن يستحقه الواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور الثلاث اما فى من وكل فظاهر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقته واخرى على مجازه كما يقال قتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يحنث بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما

التوضيح

فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانى انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقى ولا الامر الثانى حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن ولا يجب ان يستحق السابق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانا نعلم ان اقدام الاول على الدخول نتحقق غير من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقى وايضا الدليل دال على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فان استحقاق مجتمعا الذى يراد بالمعنى الحقيقى بل لاجل عموم المجاز وهذا بحث فى غاية التدقيق

كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال ورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع
ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة
المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على الدخول
اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعملا في المعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد
كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في
الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم
المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل
وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل نصا جميع من دخل
اولا مستعار للبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على
امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على
حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق
النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من
الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد
هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة
انه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم
لا يثبت بلا دليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع
ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل
عند الاجتماع ولهذا كان المجموع الداخلين معا نفل واحد قوله حتى لو
دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا

مسئلة حكاية الفعل
لا تعم لان الفعل
المحكي عنه واقع على
صفة معينة نحو صلى
النبي عليه السلام في
الكعبة فيكون هذا
في معنى المشترك
فيتامل فان ترجح
بعض المعاني بالرأي
فذاك وان ثبت
التساوي فالحكم في
البعض يثبت بفعله
عليه السلام وفي البعض
الآخر بالقياس قال
الشافعي رحمه الله تعالى
لا يجوز الفرض في
الكعبة لانه يلزم
استدبار بعض
اجزاء الكعبة وحمل
فعله عليه السلام
على النفل ونحن نقول
لما ثبت جواز البعض
بفعله عليه السلام

الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فهل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه فذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية

التوضيح

والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو كالاتي نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار

مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لى عليك كذا فيقول بلى او اكان لى عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى قطعا انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد تقضى التمثيلات الاول محمل على الجواب

١٧٦

الا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبى صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيرها انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل للحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذى ورد بعد سؤال وحادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة وحينئذ

التوضيح

وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

يحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

يذكر بعد التقسيمات كالامر والنهي للتقسيم فوجه تاخيرهما عن فصل الخاص وذكرهما متصلا بالخاص من العام

لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسوال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد كما ان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السوال لانه عام والسوال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام الخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة

فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عن رقبة كافرة فهذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل

من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل اذا ورد المطلق والمقيد في بيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد الآخر لا يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما لانهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة

م في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه

التوضيح

سواء اقتضى القياس او لا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه ان اتحد الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يعمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم

وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد يبتنى ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما اصح لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به في هذا المثال شارة الى الجواب عما يقال لكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انا حملناه على مقيد ان في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي رضي الله تعالى عنه فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت

التوضيح

هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص ونظيره كالكفارة مثلا لانها جنس واحد من دليل على المذهب الآخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله

احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة و
جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر
القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول
بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم و
اتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان
الشارع لو قال وجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة
اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله**
لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن
القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان
تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال
به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية
ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال
في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال
عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف
الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا
لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفرع فضلا
عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المرأة
مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اى خالف تحريمها عن قيد الدخول

التوضيح

لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل. وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله) اى اتركوه على عمومه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يعمل عليه. وعامة الصحابة مقيد ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب.

الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد و غير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم لغو المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال حكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافر مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير

وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد و

لا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد فـ ... له

لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن

النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد

او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفة لا بالنفي و

لا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم

ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان نص

المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان

يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال ... تقرير

هذا التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيدة كالى فوة اليمين الا ان ... الا

ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا او لا دلالة للمقيد على عدم

الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص

المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على

انا نقول المذهب ان اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم ...

التوضيح فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقوله ...

اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول للنص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر[له] في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليهما

التوضيح

العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) اي تعدية القيد (اثبات ما ليس بحكم شرعي) و هو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي (وابطال حكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا فيجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال ورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله :-

التوضيح

(لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات في المقيد) اي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفي في غيره) اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله او تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهي) اي التعدية (في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مستلزمة لها وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد عين تعدية العدم او هي مستلزمة لها

له قوله على الناظر في السياق والسباق اما الاول فلانه ذكر في السياق ان العدم ليس بحكم شرعي ولما عدل عن التعدية القيد واما الثاني فلانه ابطل تعدية القيد بانها عين تعدية العدم او هي مقصودة عنها وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس وابطال تعدية القيد لما كان ... وقد قام الفرق اي بين الكفارات ... المفارق بين السبب ...

اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده فى المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** فصل حكم المشترك التامل فى نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات

التوضيح او كاتبوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الامامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة . فصل حكم المشترك التامل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الوضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثالث غير واقع لان الواضع ان وضع للمجموع والا لم يصح استعماله فى احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا فلو ايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى احد المعنيين وان وجد الاول والثالث فيثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عدد سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لا يجوز

التوضيح (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) اى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا . (ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه الصلوة والسلام فى خمس من الابل زكوة بقوله فى خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما دخلا فى السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد ان اتحدت الحادثة اذا دخلا فى السبب كما فى صدقة الفطر) وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما فى حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف

التوضيح

فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اورد على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصيغة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه.

ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيبه لك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه او معانيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت و طهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن و لا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه

مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقدير يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ

التوضيح

والجواب الصحيح لنا ان في الآية لو حمل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يجعل اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي و الملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له

عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى
لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلانما لا يمكن الاعتبار
وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار
وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى
اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما
مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار
بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله
اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان
سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان
الوضع هو الله تعالى الخ اما القصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ
بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع
له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص
عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص
الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد
الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من
بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه

تخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل نه لتخصيص المسند اليه بالمسند
وخصصت فلانا بذكرى اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من
بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم
ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير
اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له
خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه و
المعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل
عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد
من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي و
المجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة و
المجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا
في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو
غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه
كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه انكار هنا لمجموع

يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن
لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه
ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او المعانى او
اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت
معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه
بطريق المجاز لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له
بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه
نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد
كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال
اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه
ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى
بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث
والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم
واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد
على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل

بصحته على انه حينئذ يرد الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا **قوله** ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد مختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض في الايجاب لاتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في كل معناه الحقيقي او المجازي

التوضيح بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الناس هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس ...

التوضيح
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو بما يصل الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله الرحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فارادة الخير نحو ما يليق بذلك المقام ثم ان اختلفت لوازمه بحسب اختلاف الموصوف فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه فهم منه ان معناه واحد لكنه مختلف بحسب المسند اليه ولو كان معناه مختلفا وضعا ... وهذا جواب حسن ... وتمسك ايضا

التوضيح

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار المتكبرين منهم ليس لهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات لان من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال وامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح فى غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر فى الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من فى الارض وبالثانى سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس فى كثير من المذكورات كسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس لاعتبار ان ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى

والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه انما هو حروف لا يمتنع صدورها
من الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى او الذئب وكذا
شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي
ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان
اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك
فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من
ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح
ممنوع لان معناه ان المشركين لا تفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها
لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا تفقهون حقيقة
التسبيح لا تسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو
تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى واللفظ المستعمل استعمالا
صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له

التوضيح

مع ان محكم الكتاب
ناطق بهذا وقد روي ان
النبي عليه السلام
سمع تسبيح الحصى في
قوله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم
تحقيق ان المراد هو حقيقة
التسبيح لا الدلالة
على وحدانيته تعالى فان
قوله تعالى لا تفقهون
لا يليق بهذا
ان وضع الراس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من
الجمادات بل هو كائن
لا ينكره الا منكر خوارق
العادات.

التقسيم الثاني في
استعمال اللفظ في
المعنى فان
استعمل
فيما وضع له
فيشمل الوضع اللغوي و
الشرعي والعرفي و
الاصطلاحي.

فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع
له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال
الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل فى غير
ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل
فى غير ما وضع له فى الجملة لا ينحصر فى المجاز والمرتجل بل قد يكون
منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود
العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان
قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون
مجازا فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان
الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة
وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة

التوضيح

(فاللفظ حقيقة) اى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول به من حيث الشرع والمنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى ايضا [illegible] على انه من تسامح العوام (وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز) اى ان استعمل فى غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او غيرها فمجاز بالحيثية التى [illegible] يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد لكن من جهتين (والا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا لانه وضع جديد) فاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب

وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل للاولوية هذا الاسم
بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لابد منه في تعريف الحقيقة و
المجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه
يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى
وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من
غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع
شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام و
قد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو
الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة و
لا يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع
الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع
وان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة
فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها
كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو
غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها

كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة وعلى ما ذكرنا بل ومن واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيئ ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى و استعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا او منعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدل على الارض حقيقة لغة

مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني لعرف العام قلنا قيد
الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من
حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من
حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع
خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في
اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من
حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان
قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى
الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال
في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول
فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل
المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء

واستثل القرينة قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير الحكم اعرابه لا يقال اللفظ الزايد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا لو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لا عناه ارادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة المجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له

التوضيح

الوضع الثاني (واما المنقول فما غلب في معنى مجازي حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول (من حيث الناقل شرعا كان او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) اي اذا خصت الدابة بالفرس (من بطريقة المقام) اي المعنى الاول هو ما يدب على الارض (صار مجازا اذا اريد فيما وضعت له) هو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس من حيث العرف صار كانها موضوعة له ابتداء) لانها ما خصت فكانها هجر المعنى الاول فصار اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو ما يدب على الارض (ليس لصحة اطلاقه) اي المنقول (عليه) الضمير راجع الى المعنى الاول والمراد بالمعنى الاول.

بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له و
ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول
شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول
فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول
ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني
كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا
وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له
او غير موضوع له باعتباره واعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي و
شرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول
اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل
والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من
افراد المعنى الاول كالدابة بمعنى ذوات الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب
على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد
ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من
جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من
افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع
الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد
ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد

التوضيح
الافراد التي يوجد
فيها المعنى الاول
كما في الحقيقة فانه
في الحقيقة انما يعتبر
المعنى الاول ليصح
اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه ذلك
المعنى (والا) المعنى
(الملاقة) اي المنقول
(على المعنى الثاني) و
هو ما يدب مع تخصيصه
الفرس كما في
المجاز فان في المجاز
انما يعتبر المعنى
الاول هو المعنى
الحقيقي ليصح
اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه
اللازم
ذلك
المعنى واللازم
هو المعنى الثاني
(بل لترجيح هذا
الاسم على غيره)
اعتبار المعنى الاول
في الاسم المنقول انما
هو لترجيح هذا الاسم
على غيره من الاسماء
(في تخصيصه بالمعنى
الثاني) اي تخصيص
هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا
ان لو اضع قد لاحظ
فيه المناسبة للجراة
والحمرة ... فيه
كالقارورة والخمر
... المعنى الوافي
... مثال ...
...

ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان اعتبار المعنى الاول ملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاق

التوضيح
والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى لدن قارورة فهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال لمن سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية للشيء الراجح لنقل اسم لفظ لمناسبة الى فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ



القياس في اللغة الا غفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا.

على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى ليلزم ماذكر بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات

التوضيح

على كل ما يوجد فيه معناه (ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صار مجازا والمجاز اذا اكثر استعماله صار حقيقة :- ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية (اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه اى بمعناه الموضوع له :-

والاعتبارات دون الحقيقة والذات ومايقال من ان المراد الاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار
وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا
عن امثال ذلك فلا يخفى مافيه من التكلف واما عند علماء البيان
فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل
في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا
بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط
بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال
منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في
المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال
آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية
امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة
انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به

التوضيح
(انه معنى ثان ملزوم له) وهو المعنى الثاني اراده الموضوع له فانها استعمل فيها لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض هو طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز) فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي الارادة الموضوع له

والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند
الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح
في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة
اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها مع غير معناها
والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية
وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد
بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه
عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين و
يفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و
غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و
وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا
بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد به قصدا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه
الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال
الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية لكونه مقصودا
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا
يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع
له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له

ايضا منافيا للارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز
يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان
فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف
الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد
ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر فى التقسيم
النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل
الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز
العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة
بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات و
الربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما فى
معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف
سواء قام به فى الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره
او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر او لا فيدخل فى تعريف
الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما و
يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد

التوضيح
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال رجل جاء زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى۔

فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل
المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب
اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون
الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق تخرج الاقوال
الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد
مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم
بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل
ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم
في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية
صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم
بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل فعم السيل على لفظ
المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة
راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري
والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند
المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاويل ويكون قوله
للملابسة احترازا عن مثل نبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر
ولا بمجاز لان الغير انما يكون من ملابسات الفعل **قوله** فصل قد سبق انه
لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى

التوضيح
والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عند ما يريد ايهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب.
(فصل) هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

الموضوع له والحصر فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة
وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون
عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في
الآخر بالجزئية والحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
او العقل والخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول و
الاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية و
الوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في
بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان
تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ
لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة
وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن
بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون
لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان
كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة
للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون
احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية
والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط
وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات
بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في

الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية
ورجح المتن على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث
قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مراد اللفظ من حيث يقصد
باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث
وضع له اسم مسمى لان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى
الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده
بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز
مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في
المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان
السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار
ما يؤول اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له
في زمان باعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون
اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقرير بخلافه ويلزم من هذا امتناع
حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في
حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان
الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في

زمان الاخبار قليلا و خمرا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم
وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف
قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلف ابوه
يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا
قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة
ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي
للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف
ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ
نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة
دلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم
به ففي مثل وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان
تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة
الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون
مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل و
بالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب
زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان مضمون الحروف

وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب
باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل
له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه
الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى
في الصورتين مغاير لزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول
الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى
الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزاه اعني الحدث
وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي
وفي الفعل الفاعل فهو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق
او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ
الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق
او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والا نعتبر
ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي
بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعار
لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين

الاول الحصول لمعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا اريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد وان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحسب ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب

التوضيح

فلا بد وان تريد معنى لازما للمعنى الوضعي ذهنا) اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى كالغائط اذا اطلق على الحدث (وهو) اي اللازم الذهني (اما ذهني محض) ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج (كتسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمى (او منضم الى العرفي) ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لازم في العرف لقضاء الحاجة فالمكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرف (او الخارجي) اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللازم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا

على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى ومشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله** او نحوها عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يتأت كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقة متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في

التوضيح

(وحينئذ) اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي (اما ان يكون احدهما جزء الآخر) كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع الواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (او خارجا عنه) عطف على قوله جزء الآخر (وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم وهو اي اللزوم (اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم الحال على المحل او بالعكس او اما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت (او بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وقد يحتمل العكس ايضا لقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق مسبب عن المطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (او يكون صفته

اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على فصل التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكلهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزء من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد لا شجاع مثلا و هو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد باللازم لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد كان

التوضيح

وهو الاستعارة و شرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرف ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم متصل باللازم مع قطعها كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء قائم بالكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يطلق الكل باللفظ الموضوع للجزء

ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف لىملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فمن اين يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وبهذا لا يصدق ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد هو الحيوان الذي بها الشجاعة في الجبلة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** اذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين و بعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال و اللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال بين الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية ان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب

التوضيح

فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد ارادة الانسان فلا يجوز و كالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في
معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيئ والكل اصل
يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم منه الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن
تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم
الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا
تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه
فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل
الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من
التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون
تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل
عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق
بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري
مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء
على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان
لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث
يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه

واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف
كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى
استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم
وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم
والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر
المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح
اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبع
فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد
بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف
فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه
في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون
الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون
مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج
الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه
ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة
انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك
لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء يحتاج الشيء اليه وقد عرفت

انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول لشئ في الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول لشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وغيرهم من علاقة المشابهة بالاتصال في معنى مشروع

كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك و قبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف.

التوضيح

الذي يلزم من تصور تصوره او كالسببية عطف على قوله كالاتصال في المعنى استعير لنكاحه عليه السلام فعقد بلفظ الهبة. فان الهبة وضعت لملك الرقبة و النكاح لملك المتعة وذلك) اي ملك الرقبة (سبب لهذا) اي لملك المتعة فاطلاق اللفظ الموضوع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة (وكان نكاح غيره عندنا) اي نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك) والا نه عقد شرع لمصالح (وتحصين)

بالحقيقة **قوله** الى غيرذلك اى منضمًا الى مصالح اخر غيرما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخلف ومصراعى الباب **قوله** ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقرير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بانه

التوضيح الرسالة وايضا تلك (الامور) اى المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للمملوك عليها) اى المتزوج على المزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده فهو المالك) اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج او ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) اى بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب سؤال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد (ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى

التوضيح كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والانتفاع بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر. الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغيرهذين اللفظين) اى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) اى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر) اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة بالنبى عليه السلام فالمهر واجب ايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم (لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة

بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه و
هذا المعنى مما لم يعتبر في العقد الخصوص بل اعتبر الملك قطعا و
فيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة
خصوص لا توجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع
لانه مثل الهبة في ثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض
فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك
المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال
والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من بيعها اباح طعاما لغيره فهو
انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك
بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب
اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض
يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا
استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة

التوضيح

(وكذا ينعقد) اي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح فيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) اي السبب (علة شرعت الحكم) اي لملك المسبب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك) مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له -

عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ماذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز والحاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى اتصف بكوني مالكا و مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب

التوضيح

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر وقال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول دليل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد فيقال هو فلان انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة

لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموضوع
كالضارب لمن صدر عنه الضارب وانقضى وقيل بل
حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك
والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قيل قيام المعنى
به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه
سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول
عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي
هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه
غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الشراء حالا وماضيا
فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى
المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان
التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن
فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على
المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق

التوضيح عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب محض ما يفضي اليه في الجملة ولا يكون مشروعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيصح اطلاق بلفظ العتق) اي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة

التوضيح اما بعد زوال حقيقته فيجوز ان يكون لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولغة مشتق من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة مذكورة ومقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تلي وهي قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فصار عتقه اغلظ

ای هذا التصرف الذی هو الاعتاق موضوع فی الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا یكون هذا منافیا لما سیجیٔ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قیل فالمعتبر فی المجاز هو السببیة والمسببیة بین المعنی الحقیقی والمجازی لیكون اطلاقا لاسم السبب علی المسبب مثلا وههنا لیس كذلك قلنا قد یقام الغرض من المعنی الحقیقی مقامه ویجعل كانه نفس الموضوع له فیستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فی مسببه مجازا كالبیع والهبة الموضوعین لغرض اثبات ملك الرقبة فی اثبات ملك المتعة **قوله** لانها ای الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فی الوجود والحدوث وغیر ذلك بل لابد من وصف مشهور له زیادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غیر متحقق بین الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنی اللغوی الواجب رعایته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنی اللغوی

التوضیح

فی الكل بسبب ثبوته فی البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا یثبت بطریق الاستعارة ایضا لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنی المشروع كیف شرع ولا اتصال بینهما فیه (ای بین الاعتاق والطلاق فی معنی المشروع كیف شرع (لان الطلاق رفع قید النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعیة) فان فی المنقولات اعتبرت المعانی اللغویة ومعنی العتق لغة القوة یقال عتق الطائر اذا قوی وطار عن وكره ومنه عتاق الطیر ویقال عتقت البكر اذا ادركت وقویت فنقله الشرع الی القوة المخصوصة (فان قیل الاعتاق ازالة الملك عند ابی حنیفة رحمه الله تعالی) علی ما مر فی مسئلة تجزی الاعتاق (والطلاق ازالة القید فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بینهما (قلنا نعم) یعنی ان الاعتاق ازالة الملك عند ابی حنیفة رحمه الله تعالی فی مسئلة تجزی الاعتاق (لكن بمعنی ان التصرف الصادر من المالك هی) ای ازالة الملك لا بمعنی ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) ای یراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له یرد علی هذا ان الاعتاق فی الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ینبغی ان لا یسند الی المالك فانه ما اثبتها فاجاب بقوله (فیسند الی المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) :-

التوضیح

والطلاق رافع لملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) ای ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هی تفضی الیها ولیست هذه) ای ازالة الملك المتعة (مقصودة منها) ای من ازالة ملك الرقبة (فلا یثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعی رحمه الله تعالی) لما قلنا انه اذا لم یكن المسبب مقصودا من السبب لا یصح اطلاق اسم السبب علی المسبب (ولا یثبت العتق ایضا بطریق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان یقال سلمنا انه لا یثبت العتق بلفظ الطلاق بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب لكن ینبغی ان یثبت بطریق الاستعارة ولا بد فی الاستعارة من وصف مشترك فبینه بقوله (اذ كل منهما اسقاط یبتنی علی السرایة واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبیع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص ونحوها فان فیها اسقاط الحق والمراد بالسرایة ثبوت الحكم

للطلاق مبنى عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق مبنى عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل عتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجئ فى فصل الاقتضاء

التوضيح

فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل (او يطلق) اى الاعتاق (عليها) اى على ازالة الملك (مجازا) فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب حينئذ يكون المجاز فى المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول الى اثبات القوة المخصوصة لا الى ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك)

والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلاق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة عرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق و لا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك اورفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق

التوضيح (يرد عليه) اي على ما سبق ان الطلاق ازالة القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية وان التسبب الطلاق وهو ازالة القيد لا زالة الملك

فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه
لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ
الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل
قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة
الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى
في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما
كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان
يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق
الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع
الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد
هو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد و
الملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والزوق على الادراك
باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه و
فوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول

قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبي بنعل الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر حتى جعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي وداري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا ولا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح

التوضيح

لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق
سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة
او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك
المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم
السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات
من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما
في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واظهر كاطلاق اسم الاسد على الرجل
الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في
اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان
يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان
مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو
في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان
الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من
الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم
الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس
الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق
الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت للملك لازم خارج صفة للهبة كذا نقل عنه وقد يجاب عن
اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون

التوضيح
وهي التمليك بلفظ
الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع فان
جميع ذلك بطريق
الاستعارة لا بطريق
اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الهبة ليست
سببا للملك المتعة
الذي ثبت بالنكاح
بل اطلاق اللفظ على
ما باين معناه لاشتراكهما
بينهما في اللازم وهو
الاستعارة ثم انما
لا يثبت العكس لما
ذكرت ان الاستعارة
لا تجري الا من طرف
واحد واما ان
البيع والملك

التوضيح (واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من السماع فان النخلة تسمى الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات)

المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن لتغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فتثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى **قوله** واعلم انه قد يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة

طبقة الكلام فلو لم يصحا ما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن
للسببية والابن للاب المسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز
ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي وذهب البعض
الى انه لم يجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة و
هو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
للانسان طويل قلنا العلاقة ليس مجرد الطول مع فروع واغصان
في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله مسئلة** لا خلاف في ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم
في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط
في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبده المعروف
النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه فعنده مجاز
يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعني ههنا

التوضيح خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه والاعم ... لفظ ... المخلف لكن
الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية فقط ... ان يكون الخلاف فيما هو الاصل ... يكون في جهة الخلفية فقط

التوضيح مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاول ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدمه لعارض فيصح عنده لا عندهما اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز ... خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم ...

الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا اللازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان الحكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته

التوضيح

فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي. فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي صار هذا ابني كهذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة ثم اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي ام لا فعندهما نعم [illegible]

وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر **قوله** لهما المشهور في
استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى
الوجود اولى ثم ذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من
ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم
ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ذاته
والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ كونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه
وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في
كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان
الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما
اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة
كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته

التوضيح

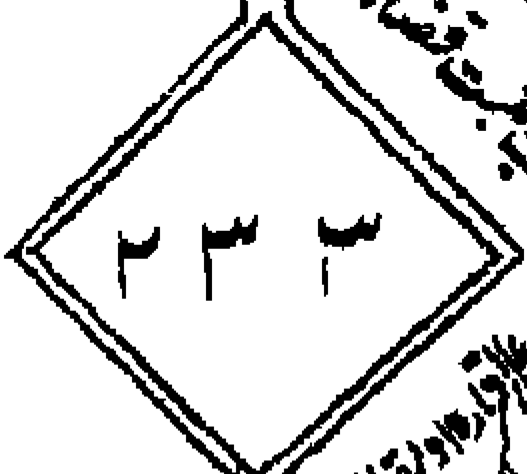
وهذا لان الدليل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية. لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى اللازم فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له فالخلف هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكان الاول ... التوقف المعنى المجازي على ... الاصل المتفق عليه من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء ... لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد ههنا ان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما تذكر في المتن مسئلة الكوز.

وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان في الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في اللازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعا فثبتت البنوة فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا انما في الاكبر سنا

التوضيح لان المتبادر ذكرهما ما فيكل منهما يبنى عن الآخر (فكذا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما) اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي اى في الارادة فادعى يتوقف على ارادة الاول وحيث توقف على فهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية كفى صحة اللفظ من حيث العربية. (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة

التوضيح

فيجعل اقرار فيعتق قضاء لا ديانة لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى۔



لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر

قوله فيجعل اقرارا جواب سوال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد فيه من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل دليل الكذب وكيف اذا كان بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف تصح الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فعتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب ولا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا وا ما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية

فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ثم بواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولا يجري ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام وفي اعلام لا تدل على المعنى كحاتم ونحوه و يعتق بقوله يا حر لانه موضوع له

من الاصل وذلك حقها الاحق فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال العبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية يجري على لسانه عبدي حر يعتق قوله

فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص الرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم

فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بحذف الاداة وعوام مستحسن قصد الى التشبيه والمبالغة في الحكم بما يكون الاستعارة ان يطوى ذكر المشبه ويراد بالاسد الرجل الشجاع بواسطة القرينة لكنه غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا

الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلم ينافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف فهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معنى العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل الخ حاصل السوال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك

235

لان ابنی معناه مولود منی ومخلوق من مائی فیکون مشتقا مثل ناطقة

ثم ادرج فیه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققین علی ان مثل زید اسد لیس باستعارة لما فیه من دعوی امر مستحیل اجماعٌ علی انه یشترط فی الاستعارة امکان المعنی الحقیقی کما هو مذهب ابی یوسف و محمد رحمهما الله تعالی ولا قائل بالفرق بین الاستعارة والمجاز المرسل فیکون المجاز خلفا فی الحکم لا فی التکلم واشار الی الجواب بانهم متفقون علی ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنی الحقیقی وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امکان المعنی الحقیقی لیس بشرط فی المجاز علی الاطلاق وهذا یمکن ان یجعل معارضة وان یجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقة فی الشیء ومیل الی المذهب المرجوح کما بینا والمحققون علی انها عبارة عن ذکر المشبه به وارادة المشبه مدعیا دخول المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا وغیر متعارف مع نصب قرینة مانعة عن ارادة المتعارف ولا یخفی ان ادعاء معنی الحقیقة مع نصب القرینة المانعة عن ارادته امران متنافیان **قوله** هذا عین مذهبهما فیه بحث لان الشرط علی هذا عدم القصد الی دعوی امر مستحیل وعندهما عدم الاستحالة فاین احدهما عن الآخر **قوله** ویجب ان یعلم ان الجواب الذی اوردته فی المتن انما هو علی تقدیر تسلیم زعم علماء البیان قد تقرر

في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة هكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المص منه ثلث ان الاستعارة لا يجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان الاول مشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول مشتمل على قلب الحقائق وهو جعل الانسان حقيقة حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل و لان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر وان الحال ربما يجوز ادعاء لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد

التوضيح

والفرق الذي ذكره في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي [illegible] واه وما ذكر بعده [illegible] ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول فيه الى قلب الحقائق دون الثاني [illegible] ان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستعارة [illegible] اسد فما الذي [illegible] ان اسد هنا استعارة والآخر ليس باستعارة وانما ذكره هنا الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على تقدير تسليم الفرق بين المشتق والاسماء الاجناس علم هذا انه من قبيل المشتق فتصرف فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي.

والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال به قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلامه وانا المطلع على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا وتقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا مبني

(مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي مزيده)

من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى
تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت
العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء
الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان و
نحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه
المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة
تشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي يجترئ صائل والطير اغربة عليه
اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق
من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله**
مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه الخلاف
في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية
والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع
المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من
ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني
الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق
من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه
يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها
ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة
دون المجاز ويكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم

حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى اجيب بانه ان اريد بالضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة وان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة ....

بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز من استعمال الحقيقة و الاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى ينافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الحاجة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من

التوضيح

واذا لم يكن الضرورة التوحيد في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمله المتكلم واراد به المعنى العام ولا ما نعلمنا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو واحد في الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير

الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع و
اعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور
من احد نزاع في صحة قولنا جاء الاسود الرماة الا زيدا او تخصيص
الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا
لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة
المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد
لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور
الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما
يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام
على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض و وضع
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا
اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما
اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في
المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال
فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع

التوضيح

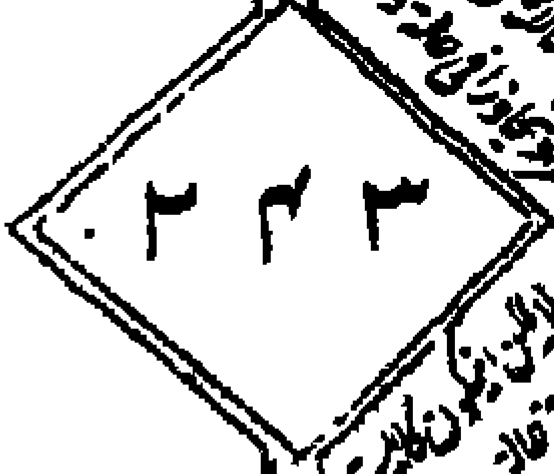
كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والنقص ذاتا ونظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يتناول غيره عندنا ذكر الصاع واراد به ما يحل فيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال (مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد



معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع.

والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من
حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك في المعنيين فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة
المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا
القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال
المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع
الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط
بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحكم لازما للجزء بمعنى انتقال
الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها و
المجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو امر اعتباري
محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع
الارض والسماء ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة
اولم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول
ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة
الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني
ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة تعينه

عن المحل والشئ الواحد فى حالته واحدة لا يكون مستقرا فى محلّه
ومتهيا وزايا له الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى و
عدم الارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال الرابع ان الحقيقة
توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها
وتنافى اللوازم تدل على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى
بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاحدهما
مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد تماما بطريق الملك
والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد
يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر و
الكل ضعيف واما الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع افادة ار
اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة
التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء
فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع
واما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند
الاطلاق لفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى واما الثالث
فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة
الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا
تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه
ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة



المعنى المجازى وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيما في الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت الارادة واما الخامس فلان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطلانه لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له

قوله فلا يستقيم ما اورد فى المتن من فروع الاصل المذكور تلبية لانه اما

التوضيح

فلا يستحق مستحق العتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى أو لامستم
النساء أريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد اللمس
باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده يراد بها المس باليد و
لا يتيمم الجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه
بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب لدليل آخر ايضا
هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وحل تيمم الجنب ولمس
باليد ولا يخفى ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما
يكون ذلك لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع
جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يتم مخالفة واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد
المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها
بدليل آخر من الاجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت
الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث
واما في نسبته كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق المعتق
يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافته
يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود المناسبة

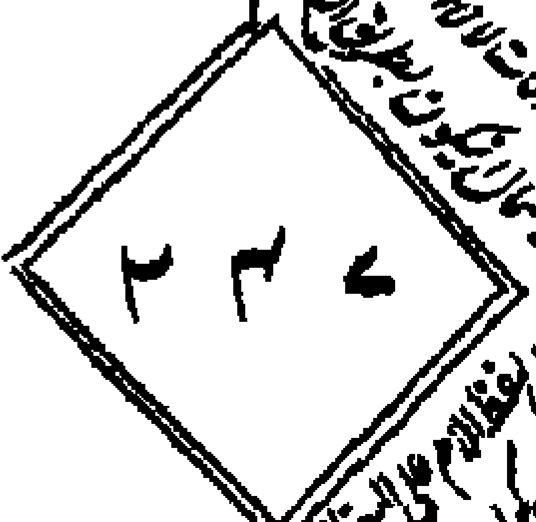
وهي كون زيد يسبب العتق في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارته وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل و الفروع اعال للاصول كاغصان الشجر والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى **قوله** وكذا اذا اوصى اه يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابناء وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان كان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من

التوضيح

وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني ابنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتني على الشبهات و في هذه المسئلة روايتان لا جمع بينهما بحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه تذكر هنا مسائل تتراآى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا.

التوضيح

والدخول حافيا معناه الحقيقي الباقي بطريق المجاز فقوله في الايضم متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن الدخول (وكذا) اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان.



بجهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول لجميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتباعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يثبتون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي الخ لان وضع الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدم في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي جسده يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم في الدار فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي الخ قلنا اراد به انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا يصدق عليه حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا

فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة
غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه
حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة
اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو
وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضى خان لكن ظاهر قوله و
فى العرف صار عبارة عن الدخول اه مشعر بان وضع القدم حقيقة
عرفية فى مطلق الدخول **قوله** يُراد به اى بكون الدار مضافة
الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى
ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من
السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون
هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى
التقديرى وهو الملك صرح به فى الخانية لكن ذكر شمس الائمة
انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله**
فاذا تعلق بفعل ممتد اه وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست
الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين و
دخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه
هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم
وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره

التوضيح
يراد به نسبة السكنى
اى يراد بطريق المجاز بقوله
دار فلان كون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى اما
حقيقة واما دلالة حتى لو
كانت ملك فلان ولا يكون
فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول
فيها لا وهى تعم الملك والاجارة
والعارية لا نسبة الملك
حقيقة وغيرها مجازا اذ
الملا يراد نسبة الملك
بطريق الحقيقة وغيرها
اى الاجارة والعارية بطريق
المجاز حتى يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولا
بالحنث معطوف على قوله
فى قوله ولا الجمع بينهما
بالحنث اذا
قدم نهارا

او ليلا فى قوله
امرأته كذا يوم يقدم
زيد لانه يذكر للنهار و
للوقت كقوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره الآية
المسئلة انه اذا قال لامرأته
انت طالق يوم يقدم
زيد يحنث ان قدم نهارا
او ليلا فاليوم حقيقة فى
النهار مجاز فى الليل فيلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز
فنقول لانه يذكر
قوله ولا الحنث والمراد
لانه يجىء الى اليوم و
المراد باليوم فى الآية
الوقت فاليوم حقيقة فى
النهار وكثيرا ما يراد به
الوقت مجازا فاحتيج الى
ضابط يعرف به فى كل موضع

وذلك في ما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد او الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل
على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل
امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو
ما امتد من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على
النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان الذي
لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل
بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف
حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي و
هو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة
وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين
بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد و
استعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع
في كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه
حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية

قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى لا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية ولمضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصر على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال ومما قيل سلمنا ان امتداد

التوضيح

فالنهار وبغير ممتد فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي (كونه) اى كون ظرف الزمان (معيارا له) اى للفعل والمراد بهما ظرفا لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار اولى (وان لم يمتد) اى الفعل (كوقوع الطلاق فيها) اى في قوله انت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار او من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (بالاكل الحظر وما تحرم منها عدمهما في لا ياكل من هذه الحنطة

٢٥٠

الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان
قيل كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا
يوم ياتيكم العدو وا حسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس
مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع والا يمتنع
مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا
امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في
غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين
تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير
والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه
ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان
اريد كونها مخيرة او مفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة و
كون العبد معتقا ممتد قلت اريد في الطلاق والعتاق
وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا
بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض
كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير

انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت
على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع اسم اليوم
الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم
المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد بباطنها
اى ما فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اى
طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما فى الحنطة يعم اكل عينها و
اكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس
دون جنس الرقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقته
اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم
ويمضغها **قوله** لله على صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام
غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه
اى الذى ياتى عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او ينو
او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين
جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق
وفى الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اى مع
نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف
الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما
معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء

التوضيح
لانه يراد بباطنها عادة فيحنث بعموم المجاز و
لا يرد قول ابى حنيفة و
محمد رحمهما الله تعالى
اى على مسئلة امتناع
الجمع بين الحقيقة و
المجاز فيمن قال
لله على صوم رجب و
نوى به اليمين انه نذر
ويمين هذا مقول القول
حتى لو لم يصم يجب القضاء
لكونه نذرا والكفارة
لكونه يمينا فهذه ثمرة
الخلاف واذا كان نذرا
ويمينا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز لان
هذا اللفظ حقيقة
فى النذر مجاز
فى اليمين
لانه نذر بصيغته
يمين بموجبه هذا
دليل على قوله ولا يرد
ثم اثبت انه يمين بموجبه
بقوله لان ايجاب المباح
يوجب تحريم ضده وتحريم
الحلال يمين لقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم كما ان شراء
القريب شراء بصيغته
تحرير بموجبه فالحاصل
ان هذا ليس جمعا بين
الحقيقة والمجاز بل
الصيغة موضوعة
للنذر وموجب هذا
الكلام اليمين والمراد
بالموجب اللازم المتاخر
عن دلالة اللفظ على الاول
لا يكون مجازا

عند الفوات لا الكفارة وموجب الثاني اى اليمين المحافظة على البر والكفارة

عند الفوات لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم

عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا ارادهما

معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر

بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتأخر

يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا و

ايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك

الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم

المباح يمين لقوله تعالى وقد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى

شرع لكم تحللها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية

او العسل على نفسه يمينا فعلى تقريره الموجب هو نفس اليمين

وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت

به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في

نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح

بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون

بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد اللازم مع قرينة مانعة

عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق

التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من

حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد

التوضيح

كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة له لا بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله لا يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اى اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز.

ويمكن ان يقال ثم في جواب هذا الاشكال لا نحصر بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراده فصورة المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر و يمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما ذ بهتما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين و ليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى ان اليمين بنذر فاجاب بقوله

ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيهما واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال ص اه يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا و لا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف وغيره عن الامام السرخسي رحمه مع الجواب عنه بوجهين

الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين
من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير
نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعل
يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله
اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بدائع الكلام في هذا المقام ما ذكره
شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن
عباس رضي الله تعالى عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس
حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من
محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة
واحدة بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو
رأي علماء البيان او شرط الصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول
قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور
هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم
سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره
اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز

التوضيح

قلنا الاولى مجاز ونفي حقيقة يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي فيصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي

اصل فيه:-

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام-

التوضيح

كقوله تعالى فمن
شاء فليؤمن و
من شاء فليكفر
فان سياق الكلام
وهو قوله تعالى
انا اعتدنا للظالمين
ان يكون للتخيير
وبخوطابق امرا لى
ان كنت رجلا
لايكون توكيلا
او قيد خارج فانا
ان يكون بعض
الافراد اولى كما
ذكرنا فى التخصيص
ولم يكن

اى استزل اوحرك من استطعت منهم بوسوستك ووعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن اى مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا اذن على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة

التوضيح

فالاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثانى الجواز والفساد ونحوهما الاول بناء على صدق عزيمته والثانى بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعدكونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما) وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر /اى النوع الاخر وهو الجواز-

من اللفظ لاختصاص لبعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا هو الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعل فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد ثمه بالعادة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف بينه وبين غيره وذكره بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية

والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد و
الكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول
على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا
ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو
وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا
صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع
النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما
عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم بيان الحل والحرمة و
الصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة
على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين
الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق اذ لا ثواب دون النية فلو اريد
الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والثاني انه لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدونها اصلا بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب لا يدل على عدم صحة العبادات
بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى
الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة

لا يفتقر كذا ذكره الشيخ وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد
بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان
موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم
المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم
المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا
فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق و
لو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم
الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصهما بالاعمال التي هي محل الثواب
فيختص عنده بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر امر صحته
الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء
الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت
الصحة عبارة عن الاجزاء او رفع وجوب القضاء او كان الغرض هو
الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور
وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان
يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم
الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان والانسان
والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون
من عموم المشترك في شيء اجاب رح عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال

ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البير حتى اذا استف او كرع لا يحنث و نحو لا يضع قدمه في دار فلان ---

مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون
الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات
المتاخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم
بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك
معان متباينة وهي الثواب والماثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال
بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها
وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم
عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي و
مسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد و
لا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا
بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب
من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم
انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع
او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى
لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل اه حلف لا ياكل من هذه الشجرة
فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل
كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت متمرة كالنخلة فعلى ثمرتها
والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذا البير
فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى

الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** نحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان

التوضيح من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصوص الكلام الذي بصيغته يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاما فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا كلا في هذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل منهما في فهم من سعة عدم تأمله للكاتب فتكون القرينة لفظية حينئذ الى الامثلة المذكورة في المتن لكل قسم من الاقسام فنظيرها مذكور حيث الخ ولكن لم نذكر كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فيبين هنا هذا المعنى في نحو العبد كما في امرأة الحرة قال ان خرجت ثم انت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وهو المعنى الحقيقي مطلقا في قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا

التوضيح

او كالاسماء المنقولة
او نحو التوكيل بالخصومة
ينصرف الى الجواب لان معناه
الحقيقي مهجور شرعا وهو
كالمهجور عادة فيتناول الاقرار
والانكار اعلم ان القرينة اما
خارجة عن المتكلم غير متعلقة
به ولا تكون من جنس الكلام
او تكون معنى في المتكلم او
تكون من جنس الكلام ثم
هذه القرينة التي هي من جنس
الكلام اما لفظ خارج عن
هذا الكلام الذي يكون المجاز
فيه بل يكون في كلام آخر
اي يكون ذلك اللفظ الخارج
دالا على عدم ارادة الحقيقة
او غير خارج عن هذا الكلام
بل عين هذا الكلام او
شيء منه يكون
دالا على
عدم ارادة الحقيقة
ثم هذا القسم على نوعين اما
ان يكون بعض الافراد اولى
كما ذكرنا في التخصيص ان
المخصص فيه يكون كون بعض
الافراد ناقصا او زائدا
فيكون اللفظ اولى بالبعض
الآخر فان قال كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب
لان المكاتب مملوك حقيقة
فيكون هذا اللفظ مجازا من
حيث انه مقصور على بعض
الافراد وهو غير المكاتب لم
يكن بعض الافراد اولى
على حسب العرف في هذا
الاقسام فان قيل قد جعل
في فصل التخصيص كون بعض
الافراد اولى من قسم المخصص
غير الكلامي وههنا جعل

المدعی او غیر محق لا یقال الواجب عند تعذر الحقیقة العدول الی اقرب المجازات کالبحث والمدافعة لا الی بعدها کالاقرار لانا نقول المدافعة هی عین الخصومة وکذا البحث اذا ارید به المجادلة وان ارید التفحص عن حقیقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عین الجواب والخصومة لم یجعل مجازا عن الاقرار الذی هو ضدها بل عما دلت علیه القرینة کما هو الواجب **قوله** واما اذا کانت الخ عطف هذا البحث علی ما سبق من اشتراط القرینة فی المجاز لیتبین ان تعارف المجاز هل یکون قرینة مانعة عن ارادة الحقیقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقیقة اذا کانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم یصر المجاز متعارفا ای غالبا فی التعامل عند بعض المشائخ وفی التفاهم عند البعض فالعمل بالحقیقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقیقة لان الاصل لا یترک الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح فی مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فیترک ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقیقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزیادة من جنسها فیکون الاستعمال فی محل التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء کان عاما متناولا للحقیقة اولا وفی کلام فخر الاسلام وغیره ما یدل علی انه انما یترجح عندهما اذا تناول الحقیقة بعمومه کما فی مسئلة اکل الحنطة حیث قالوا ان هذا الاختلاف مبنی علی اختلافهم فی جهة خلفیة المجاز فعندهما لما کانت الخلفیة فی الحکم کان حکم المجاز لعمومه حکم الحقیقة اولی وعنده لما

التوضیح
وکذا فی قوله تعالی فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر لان التخییر وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمین نارا ممتنع عقلا وفی قوله طلق امراتی ان کنت رجلا الحقیقة ممتنعة عرفا وفی قوله علیه السلام الاعمال بالنیات الحقیقة غیر مرادة عقلا وفی لا یاکل من هذه النخلة و الدقیق حسا وفی لا یشرب من هذه البئر حسا و عرفا وفی لا یضع قدمه عرفا وفی الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفی التوکیل بالخصومة شرعا فان قیل لا نسلم ان المعنی الحقیقی متعذر ثم فیجب الیمین ان یصیر ممنوعا بالیمین وما لا یمکن ما کولا حسا وعادة لا یکون ممنوعا بالیمین ثم عطف علی اول المسئلة قوله وجوابه ولا بد للمجاز من قرینة قوله واما اذا کان الحقیقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابی حنیفة رحمه الله تعالی العمل بالحقیقة اولی لان الاصل لا یترک الا لضرورة وعندهما العمل بالمجاز اولی نظیره لا یاکل من هذه الحنطة یصرف الی القضم عنده وعندهما الی اکل ما فیها مسئلة

كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى **قوله** او اصغر معروف النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيما ظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان النسب ذكره عقيب بيان تعذر المجازية والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر منه سنا مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه ابنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف للملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصح اللفظ له والذي يصح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن روية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور

التوضيح

او معروف النسب هنا بنتي اما الحقيقة) اي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الاول) اي في الاكبر سنا (فظاهر في الثاني ولانهما) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (اما ان تثبت مطلقا) اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه) اي يكون حرمته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر (ولا يمكن هذا) اي نفي النسب من الذي اشتهر منه (لانه يثبت من اشتهر منه او في حق نفسه فقط) اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر (وهذا متعذر) اي الثبوت في حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) اي تكذيب الشرع المدعي (اقوى من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق) في احتمال التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد المعنى المجازي (متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا) اي بقوله هذه بنتي (منافي للملك النكاح فلا يكون مقاصر حقه فلم

لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستغن
عن شهرة نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك و
كذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي
بلينا اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة اما ان تجعل ثابتة مطلقا
اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو
لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان
تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكون لازما
للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت
لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم
بتبعية وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
للملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر
الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده من الترديد القبيح وايضا لم يجعل
دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار
الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت
التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده
وانما وقع له ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله و
في حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت

التوضيح
بيانه انه ان ثبت التحريم
بهذا اللفظ لا يخلو اما
ان يثبت التحريم الذي
يقتضي صحة النكاح
السابق او التحريم الذي
لا يقتضيها والثاني
منتف لانه لو قال
لاجنبية معروفة النسب
هذه بنتي يكون لغوا
فعلم انه ان ثبت التحريم
يثبت التحريم الذي يقتضي
صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوق
النكاح كالطلاق وذلك
ايضا محال لان هذا
اللفظ يدل على التحريم الذي
يقتضي بطلان النكاح
السابق فكيف
يثبت به
التحريم الذي
هو حق من حقوق
النكاح
واعلم ان تقرير فخر الاسلام
رحمه الله تعالى على هذا
الوجه ان الحقيقة اما
ان تثبت في حقه في حق
من اشتهر منه وذا لا
يمكن او في حقه فقط
ثم هذا اما ان يثبت
في حق النسب وهو ممتنع
لان الشرع يكذبه او
في حق التحريم وذا لا يمكن
ايضا لان التحريم الذي
يثبت بهذا ينافي الملك
النكاح كما ذكرنا و
اما المجاز وهو التحريم
فللملك المنافاة ايضا

فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله مشعر بذلك ای تعذر فی حکم التحریم کما تعذر فی حکم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فی حق المقر وحده متعذر کما تعذر مطلقا **قوله** والفرق یرید ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد یکون من حیث انه تمام المراد فیکون اللفظ مجازا کما اذا استعملت لفظ الاسد فی الشجاع وقد یکون من حیث انه لازم للمراد فیکون اللفظ حقیقة کما اذا اطلق لفظ الاسد علی السبع وفهم الشجاعة بتبعیته علی انه مدلول التزامی فمثل هذا بنتی اذا ارید به انها محرمة علی کان ثبوت الحرمة مدلولا مجازیا وان ارید به ثبوت النسب کان ثبوت الحرمة مدلولا التزامیا وهذا مشیر الی ان اللفظ اذا استعمل فی جزء المعنی او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ علی تمام ما وضع له بالنوع من حیث هو کذلك وانما یتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فی المعنی الحقیقی وفهم الجزء واللازم فی ضمن ذلك وبتبعیته فان قیل هذه الدلالة علی تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لکن لا من حیث هو کذلك لتحقق فهم الجزء واللازم فی ضمن الکل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعی او لم یثبت بخلاف فهمهما علی انهما تمام المراد کما فی المجاز فانه یتوقف علی الوضع النوعی وجواز استعمال اللفظ الکل فی الجزء والملزوم فی اللازم هذا هو اختیاره والاکثرون علی ان دلالته ... علی ... ضمن

التوضیح

والفرق بین التحریم الاول والثانی ان المراد بالتحریم الاول ما ثبت بدلالة التزام فانه تبعی للنسب موجب للتحریم والمراد بالتحریم الثانی ما ثبت ... المراد ... ان سقط ... اذا ارید به ... حال ... الجدار بطریق الالتزام ... لا یکون ... اذا اطلق السقف و ارید به الجدار ... الی قوله ... فیثبت فی حق النسب لا فی حق التحریم لان الموضوع له ثبوت النسب فاذا لم یثبت النسب ... لا یکون ثبوت التحریم بطریق الالتزام ... ثبوت ... فیها ... یکون تبعیا ... التحریم المدلول التزاما ... کونه ... التکلم بالدلیل الثانی ... عدم ثبوت الموضوع له ... ان ... التحریم ... لا یبطل ... وقد استعمل ایضا ... المذکورة ... ولو ... وجه ... التحریم ... یثبت ... الالتزام ... ثم ... له ... او ... ایضا ... کون ... حسن ... الی المجاز

التوضيح

او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز ه اورد البيان في نوع الاستعارة

تمثيلا وتوضيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل

العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الا انه

لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون

اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق

فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى

من الخل **قوله** واصناف البديع اى المحسنات البديعية من المقابلة

والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يأتي بالمجاز ويفوت

بالحقيقة ويدخل فيه السجع ايضا وقد افرده بالذكر **قوله** او مطابقة

تمام المراد هذا او تلطف الكلام اية من الدعى المعنوى والعطف على

اختصاص لفظه لا ينافي في ذلك ذكر في المفتاح اعلم ان علم البيان

هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح

الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطاء

في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام

مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة في الدلالة

عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية

والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها

عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية

لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة



التوضيح

تمام المراد تادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز بتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه ؎ وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المعنى من الحقيقة فلا ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق

دون الافعال والصفات المشتقة منهما ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا يختص بالافعال والصفات بل يجرى فى الحروف ايضاً فيعتبر التشبيه اولا فى متعلق معنى الحرف يجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك فى الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هى متعلقات معانيها بمعنى ان معانى تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر ع لدوا للموت وابنوا للخراب.

شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة اولا فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص ولهذا اوضح الان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك

التوضيح

والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهيم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانك ما فى قلبك فانك اذا اردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يشكر بشئ يعرف به السامع كمية السواد فتشبيه او استعارة ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرمز ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذه المواضع (كما ذكرنا فى مقدمة الكتاب الوسائط وفى فصل التشبيه والمجاز اعلى فقد عرفت فى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فيكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما (لا يكون مفيدا او ربما يكون مفيدا ولا يكون فيه ما لفظه فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه معنى التشبيه الخفى كالاستعارة:—

فصل وقد يجرى الاستعارة

ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية

يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من انيكون ستعما او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على نه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان مابعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية متاخرة منها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون متاخرا منه محتاجا اليه فيكون مابعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من انيكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها اى عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره الخ

تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة المعلولية وكونه غاية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء انما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول وجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء الدالة على معاني الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها المعاني يتميز بها من حروف المباني التي تبنيت

التوضيح

وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره (ثم بواسطتها) اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام) للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل اللام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا مبني على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول العلة الفاعلية فعلم ان اللام

البقية في صفحة الآتية

التوضيح

الداخلة فى التعريف داخلة حقيقة فى المعرف لهما لنذكر حروف المعانى والمعانى لها الحاجة اليها وتسمى حروف المعانى منها حروف العطف الواو لمطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة وتتبع مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هنا فى رجل وامرأة فاستعمل واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما

الكلمة عليها او ركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى **قوله**

الواو لمطلق الجمع اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او فى الحكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد زيد

ولا تدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى ولا على الترتيب اى تاخر ما بعدها عن ما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رح ونسب الى ابى حنيفة رح واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى موضع من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة للمثنى فى جاءنى رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا فى جاءنى رجل وامراة الا ان فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه

فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء

انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال بنفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون بسبب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء ولا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد

الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر فى الكلام افعال متعددة
بدليل قولنا هسلمت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم
على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال
للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء
اللحم ولا يعد بتقديم اشتراء الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على
المسح بموجب الفاء فيجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا
نقول لو ظيفة فى الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو
هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه
لا يجب الترتيب فى غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل
والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع
لاصل السوال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء
لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطفت
عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة من
يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله على انه يجب السعى عقيب النداء بلا تراخ
وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعى **قوله** واما فى السعى استدل
على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
فقال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا
بما بدأ الله تعالى به فهم النبى عليه السلام منه الترتيب فلزم به والجواب
انا لا نم ان ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبى عليه السلام ذلك

التوضيح
واما فى السعى بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب
بقوله عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله تعالى
لا بالقرآن فان كونهما
من الشعائر لا يحتمله
اى الترتيب وقوله عليه
السلام ابدؤا بما بدأ الله
تعالى موجب ابتداء بكم
لكن تقديمه فى الذكر
لا يخلو عن مصلحة
كالتعظيم او الاهمية
او غيرهما ولا شك ان
هذا يقتضى الاولوية
لا الوجوب وانما الوجوب
فى الحقيقة بما لا حظه
عليه السلام من وجه
غير متبوع بالنسبة
الى هنا
بقوله
ابدؤا -

الحكم منهما بل ثبت لنا ذلك بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله تعالى وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت وجوب اصل السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض اي لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان مطلق الجمع لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان

(وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) اي زعم تلك البعض (باطل بل الخلاف مبني على ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند نزوله والمنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط (كما اذا تزوج امة ثم ... غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق عند الشرط يقع الثلاث كذا هنا)

تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى
فيكون تعليق الثانية بعد الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق
الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا
كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين
بالاولى لا الى عدة فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة
تتنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما اذا
كرر الشرط فان الكل تتعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى اخر الكلام ما يغير اوله
يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب
فى الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف
الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة
حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية بخلاف
هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره
فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث

فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان
دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح
في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب منه ما يقال ان هذا الكلام ليس
بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط
فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس
ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير
وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على
ما اشير اليه في الاسرار والميزان **قوله** وان بعدم الاجزية يصلح ان
يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما استدلالا بهذه
المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة فرقا له بين تاخير الاجزية
وتقريبها بحيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله**
بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق
قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة
الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير
اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم
توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح
اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي
الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم

التوضيح
ولا تقدم الاجزية) اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (يقعن اشراقا) اي اتفاقا (لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا نكاحهما وبكلامين منفصلين) اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه (او بحرف تعليق) اي قال اعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية. فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تفسيران بقيد لان يتولى الفضولي الواحد في النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد احد ليتم وضع المسئلة في التقسيم الكبير لا حاجة اذا الى التقييد ... لا يجعله ... بعقد ...

الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت
منه جاز بالاتفاق ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف
ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتين من رجل برضاهما في عقد واحد
وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى
لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج
نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة
الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما
متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة
او مفصولا اعتق احدهما ثم سكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج
نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم
في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقد واحد
اما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب
فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما وقت انشاء العقد واحدهما
حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك
الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير رادا النكاح الثانية وانه يستبد من ذلك و
ان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء

التوضيح

وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضا المولى وبرضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين ولا يحتمل هذا المختصر بيانه واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي امتين بعقدين وكانتا متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي

فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطل اى نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على ان الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتما عتقا معاً

قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم تبق الثانية محلا ليتوقف اى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقهما لفوات المحل وانما قال ليتوقف

لانهما بقيت محلا لان ينكح بعد صيرورتهما حرة **قوله** ولا يعتق من الاول الا بعضه لما حصل عند ابى حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق كله لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغير انما يوثر اذا كان متصلا

التوضيح

(بطل) اى بطل نكاح كل واحدة منهما.

(فجعلتموه للقران) فان قال اعتقت ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث) لانه لما قال اعتقت ابى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن

البقية فى صفحة الآتية

فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا مترلخيا مع
سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة
بالواو ان وقعت فى موضع خبر المبتدأ واجزاء الشرط او نحو ذلك
فالواو تفيد الجمع بينهما فى ذلك التعليق والا فالواو تفيد الجمع
بينهما فى حصول مضمونهما فقط دون الواو يحتمل الرجوع عن الاول
والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى
فى الثانية وبالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل
عليها **قوله** وانما تجب هى اذا افتقر الآخر الى الاول هذا حكم فى
مطلق العطف بالواو لا فى عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل
انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتداء
فى الثانى **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه

التوضيح مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشكال فى هاتين المسئلتين (كذلك) اى مغيرا لاوله اما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما فى الامة فالاعتاق فلان قوله اعتق الى هذا يجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام (بخلاف الامتين) اى فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الصغير فرقا بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا على نكاح الاولى ولم يعرض للاختين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (توضيح لهذا الصغير) وقد تدخل بين الجملتين فلا يجب المشاركة ففى قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هى اى المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول) اى آخر الكلام او لعدم تمام به الاول بعينه اى بعين ما تم (لا بتقدير مثله) اى على ما تم ان لم يتم الاتحاد اى ان يلتزم ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس كذلك قوله ان دخلت الدار فانت حر الى فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة

التوضيح
الـــرجوع
عنه ثم لما قال و
هذا فهو يوجب عتق
ثلث الثالث مع
عتق ثلث كل من
الاولين فيعتق
ثلث الثالث ولا
يمكن الرجوع
عن الاولين
(فجعلته للقرآن)
اى جعلته حرف
العطف فيما اذا
اقر منصلا للقرآن
(بمنزلة قولهم
اعتقهم بى معا)
لانه لو لم
يكن
القرآن بل ثبت
الترتيب كان كمسئلة
السكوت (قلنا
اما الاول فلانه
لما عتقت
الاولى
لم تبق الثانية محلا
ليتوقف نكاحها على
عتقها) فان نكاح
الامة على الحرة
لا يجوز فلم تبق
الامة محلا للنكاح
فبطل نكاحها (واما
الثانى والثالث فلان
الكلام متوقف على
آخره اذا كان آخره

الا عند الضرورة قوله اى بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل فى نحو جاء فى زيد وعمرو مع الاحاحة اليه لان المجئ المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه بانضمام وهذا مفقود فى الصبى فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصومه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه و احترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله ممكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادة عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لابد فى النيابة من اختيار كامل

التوضيح

هنا بحروف الشك (؟) فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله لانه شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ابو يوسف ومحمد رح (وبتقديره) اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان ...) اى لا نعاد نحو جاءنى زيد وعمرو لا بد ان يكون المجئ ... عمرو ... وجوابه الشك فى ... حتى قالوا ان القرآن فى النظم لا يوجب القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب زكوة على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه لشبهه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على ... باب الحجر ... لا يكون الصبى ... بقوله تعالى ... لا يجب الزكوة على الصبى ... لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها ... القرآن فى النظم ... وجوب الزكوة على الصبى ... لكن لا يجب الصلوة ... لان وجوب الزكوة اذ هى عبادة مالية ... ممكن اداء الولى عنه

شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل
المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد
فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء
للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم بورد كلامه
وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة
ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي
صدر عنه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه
الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر
بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك
صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام
ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك هم الفاسقون
لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك
فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الآية
وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند
اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف المتصل باسم الاشارة
جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس بمبتداء بل هو منصوب بفعل
محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية
انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول

٢٨١

عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان والذين مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر ح يجوز ان يعطف عليها قوله اولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاملوا فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهومهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انهما يتحققان من الفاعل بفعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر يروي ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق به التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد علة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة

التوضيح

ولهذا تلحق في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ — وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام

قوله لن يجزى ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقة فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك لا لاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق

قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه.

قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون مقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف لتحقق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الخ وهو الحكم السابق على الفاء كالارشاد مثلا علة للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الارشاد علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل فاعبد ربك فالعبادة حق له تعالى

التوضيح

لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه ... هذا عبدك ... فهو حر ... هو حر ... فاقطعه ... وقد تدخل على العلل ... وقد اتاك الغوث ونظيره

ولا الا سر تبركه لذهاب دولة الى غيره لذلك وانما هو علة غائية للاخبار
بذلك وايضا العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها
فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من
انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم
فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** ادّ الى الفا فانت حر يعتق في
الحال بخلاف ادّ الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية
مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا
للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون
الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا آتنى وانت راكب الا على كونه راكبا
حال الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على
العامل لكونها قيدا له وشرطا فح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه
من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا وهو حال مقدرة اى
ادّ الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اى ادّ الى الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا
يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء **قوله** يقع الاول
اى في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا انه من شرط
التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا
اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عطف ولا مبتدأ فلا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وثم لا اتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رح التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من ان المطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وان دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء قوله كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل

التوضيح

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وانت طالق ثالثا (فعندهما لا يتعلق الاول الا ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) اي ان تقدم الجزاء ويكون المسألة بحالها (نزل الاول والثاني) اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لتعلقه بالشرط (وان قدم) اي الشرط تعلق الاول ونزل الثاني / وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعا الى التكلم دون التراخي في الحكم مع انه معنى التكلم لان معنى الانشاءات دون الاحكام والتراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا تعليقا في الحال تطليقا بل تكلما بالطلاق في المحل تطليقا عند الشرط -

التوضيح

ثم عندهما التراخي وهو اي التراخي التراخي (راجع الى الحكم عندهما) اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (و في الحكم عندهما) فلو قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها) اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء اي لم الا تقديم الجزاء لانه باق هنا قوله وان قدم الشرط مبني على ان البحث السابق في تقديم الجزاء -- (يقع الاول) اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط -

انتهى متن صفحة ماضية متن هذه الصفحة في آخر

منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته اونفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى لتدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** فلهذا قال زفر اى فلكونها للاعراض يلزم ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ماهو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما اقربه اولا لا نفى اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال لا بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزم الجمع **قوله** بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط

٢٨٦

التوضيح

بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءنى زيد بل عمرو. فلهذا قال زفر ... على ... درهم ... شيء ... لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين فطلق ثم قلنا الاخبار يحتمل التدارك ... (فى الانفراد ...) ... الى تدارك اى التدارك فى الاعداد ... نفى ... نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (قلنا) تعقيب ... الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب ... (فتقع الثلث) اذا قال ... انت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذ وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلث عند الشرط) لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط ...

على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث و

اذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى

يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق

واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول

مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع

تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان الابطال

الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط

بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول

وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال

لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين

لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول و

وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل

عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة

عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير

الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال

انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله

لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كونه واحدة لا نفس الشرط والتعليق

التوضيح

او افراد الثاني بالشرط معناه الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط الذي ذكر ... منه ...

قوله لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على المخالطة والملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وفى الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة مابعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفى فيجب ان يكون ماقبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهى يحتمل الاثبات فيكون ماقبلها منفيا و يحتمل النفى فيكون ماقبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول ام الثانى ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهى بخلاف بل ذكر النحاة انها فى عطف الجمل نظيرة بل اى فى الوقوع بعد النفى والايجاب كما انها فى عطف المفرد نقيضة لها حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى فكان مظنة ان يتوهم انها فى عطف الجمل مثل بل فى معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم ففى بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثانى فقط حتى لا يكون فى العطف ببل الا اخبار واحد وليس فى لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفى والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفى الاول واثبات الثانى حتى ان فى جاءنى زيد بل عمرو اثبات المجئ عمرو والنفى المجئ زيد

التوضيح

لكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ماقبلها وما بعدها.

وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن منفية يجب ان تكون الجملة التى بعدها مثبتة وان كانت التى قبلها منفية يجب ان تكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف بل فى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول (فان قد تزيد لجيد فقال لي يد ما كان لى قط -

بكلمة بل وهو مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم
بنقيضه لا جعله فى حكم المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو ة
كتب الاصول لكنه لعمرو فغيّره الى العاطفة ولم يغيره فى المسئلة
الثانية تنبيها على انه لا فرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفى اعنى
قوله ما كان لى قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو
الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثانى ان لا يكون ردا بل
تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفى مجازا كما
اذا قال له على الف درهم وديعة والمجاز عدل عن ذلك لانه لما صرح
بعدم الملكية له فى زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على
ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان فى يد زيد زمانا واشتهر
انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو
بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفى
عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفى حينئذ يصير ردا
للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار **قوله** وعلى هذا قالوا اى
اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضى
بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه
زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع
بكر الدار منى او وهبها لى بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد
وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك

التوضيح

لكن لعمرو فان وصل
فلعمرو وان فصل
فللمقر لان النفى يحتمل
ان يكون تكذيبا للاقرار
فيكون ابطالا للاقرار ردا
الى المقر ويحتمل ان لا يكون
تكذيبا بل يكون انه كان
عبدا معروفا لكنه لعمرو
ثم وقع فى يد المقر فاتهمه
الناس فقال بيانا لعبده
لعمرو فابانه لكنه كان فى
الحقيقة لعمرو فقوله لكنه
لعمرو بيان تغيير للملك
النفى فيتوقف عليه اى على
قوله لكن لعمرو بشرط
الوصل لان بيان التغيير
لا يصح الا موصولا وقد
ذكر فى المتن انه بيان تغيير
لان ظاهر الكلام يدل على
والاحتمال الاول مذكور فى
المتن وقد عرف ان بيان التغيير
صدر الكلام موقوف على
الآخر فيثبت حكمهما معا
لانه يثبت الحكم فى الصدر
ثم يخرج البعض
وعلى هذا قالوا فى المقضى
له بدار بالبينة اذا
قال ما كانت لى قط
لكنها لزيد وقال
زيد باعها منى او وهب لى
بعد القضاء ان الدار لزيد
وعلى المقضى له القيمة
للمقضى عليه لانه اقر
وصل الاستدراك بالنفى
[illegible]
[illegible]

بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا على نفي الملك
عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم
بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستثناء
يكون اقرارا على الغير واخبارا ان الملك للغير فلا يصح فالحاصل ان
مقارنة الكلامين تثبت توقف اول الكلام على آخره بناء على وجود
المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض الآخر
في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا للتاكيد
لا اثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت
او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقر قصد
تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن
الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا
يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى
والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على
وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان
قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية
فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد
لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن
لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه ومعه

التوضيح
ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضي
عليه لازم لذلك
النفي فيثبت
الملك لعمرو بعد
ثبوت موجبي
الكلامين
وهما النفي
عن نفسه
وثبوت ملك لزيد
فيكون حجة عليه
اي على المقضي له لا على
زيد فيضمن القيمة

فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم بحجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد تلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها **قوله** ثم ان اتسق اي ان انتظم وارتبط فالمراد ههنا ان يصح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه ويكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكنه غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان الى وهو موافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ثم لا يغير اثباته متبدلا بفصل اخر فان قيل النكاح انعقد او قرشة

التوضيح

ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى الاول الثبت وهوان الكلام مستندا الذي ينفصل الكلام مرتبطا ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها اولى فان صح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي ان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف قرض فقال المقر لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يكن حمله على نفي الواجب لانه حينئذ على نفي الوجوب لا يستقيم قوله لكن غصب لا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملنا على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا اثبت كونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب فحسب وامة تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مستأنفا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ... الكلام غير متسق ... الاول بمائة لكن بعده ... وحدها ... لا اجيز النكاح نفسه ...

هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى يتقيد بت[متن]

قلنا هو لنكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل

قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام او اظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكر من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع

التوضيح

فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه وهو غير متسق قلنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتين. او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار.

التوضيح بخلاف الإنشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء

ويكون هذا) اي ايقاع العتق في ايهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ح) اي حينئذ ايقاع العتق في ايهما شاء (واحد زنته عطف على قوله انشاء شرعا

للتشكيك ولا والشك بل معنى يقصر افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق غيره وهو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما وجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله** اما تصرف صحيحي وباعه احدا او كسبوح

التوضيح

(قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال واخذ مال او تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم (على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

قوله ولم يكن ملك الموكل لي ملك آخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد

قلنا ذكر الاخيرية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعمه مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة بحسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان فيه من الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد ابا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعليم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله

ابوحنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية يحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه قد وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فيمن قال هذا او هذا مشيرا الى عبده ودابة الى ان كلامه هذا لغو لا يثبت به شئ لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق انما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد فيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم الاعم اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط

التوضيح

ولهذا قالا في عبده وهذا مشيرا الى عبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما وهو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابوحنيفة رضي الله تعالى عنه يحمل على الواحد المعين مجازا اذ الحقيقة متعذرة

انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام و ابطاله والمعين عن محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله فى عبده و عبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا و هذا عطف الثانى باو والثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى احد الاولين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى اولين و تشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام اى احد المذكورين بالتعيين و قيل انه لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما حلف لا يكلم هذا او هذا و هذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده ولا بالثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا رجح بوجهين تفردت بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور فى الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران والوجه الاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور ولاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة

التوضيح

ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا و هذا يعتق الثالث ويخير فى الاولين كانه قال احدهما حر وهذا لكن لا يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران فلفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر فى المعطوف ما هو مذكور فى المعطوف عليه الثانى قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر او هذا وهذا غير مغير لما قبله

اليمين فان الخبر يصلح للاثنين حيث قال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين
هذا كله كلامه و ما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير
المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة و زيد و قول الشاعر شعر
نحن بما عندنا و انت بما ۞ عندك راض و الراى مختلف ۞ بجعله
سببا للاولوية و الرجحان و لا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل
اعتقت هذا او هذا و مقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين
الاول و الاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين
و اما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما و هذا كما فى هذا حر
او هذا و هذا و لقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا
حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر و هذا حر و ح يكون المقدر
مثل الملفوظ و انما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثانى و الثالث بلفظ التثنية
لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما
هو المختار هذا حر او هذا حر و هذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير
المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الآخر كما مر فى جاءنى زيد
و عمرو و لو سلم فمعارض بالقرب و كون المعطوف عليه مذكورا صريحا
و على الوجه الثانى لا نسلم ان قوله و هذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو
للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ينافى التغيير ههنا بل يوجبه فانه
اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده و بعد التشريك الثالث
مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده

او الآخرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوفين لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الامرين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدهما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان ثمة احدى خاصة بصيغة وملحق بها يعم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تعم بعموم وقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او بواحد منكر

غير مضاف كما ذكره الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعمل في النفي فهو نفي احد الامرين فيفيد بشمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة و بين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ليعلم ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا

التوضيح

فيكون نكرة في موضع النفي

فان قال لا هذا او هذا يحنث بفعل احدهما او هذا يحنث بفعل

احدهما او هذا وهذا يحنث بفعله

لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احد

هما لانه عطف على احد لا بعينه هذا المجموع لا يحنث بفعل البعض

بل بفعل المجموع

الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم

فانه دال على ان المراد انه حالف

على نفي كل منهما لا على نفي مجموعهما

بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دل الدليل على ان المراد احدهما انما يكون اذا لم يكن للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذه

نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم
اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعمل الواو في النفي
فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل
قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا
حلفت لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي
مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو
على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكروه
من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير
للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة
لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك مستعمل تارة في طلب احد
الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع
الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد
يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه
انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك
والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع
في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف بيد حلن هذا الدار او هذه
فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في
جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم

الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره المختصر بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالماموربه ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالماموربه امر الاباحة وان جالسهما جميعا كان بمجالسة كل منهما آتيا بالماموربه بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالماموربه انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذلك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد تستعار اي تستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولو لم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غايته هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصارا ومستعار الحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف عليه والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وتنقطع عندها وهذا مذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع الممتد ... وقد مثل ...

بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يصلحهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب فيعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعل في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوعه في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وهذا يظهران او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب

حتى للغاية نحو حتى مطلع
الفجر وحتى سماوتند
حتى للعطف فيكون
المعطوف اما افضل
او اخس نحو حتى على
جملة مبتدأة

مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب
اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان
تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير
المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما
في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب
وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها
او محذوف بقرينة الكلام السابق و في الكل معنى الغاية وفي العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا
يجوز جاء في الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى
ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ
اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي
حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين
العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب
والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان
المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا حكم يقتضيه

حتى من حيث كونها غائية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه **قوله** وان دخلت الافعال اي حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون بمعنى السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي للتشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة على الاسم حقيقة **قوله** والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل

بيان معنى كي مع امثلة
حتى ادخل الجنة
و رد معطف المعنى
فان قال عبدي حر ان
لم اضربك حتى تصيح
حيث ان اقلع قبل
الصياح لا حتى اليا
في مثل هذه الصورة
وان قال عبدي حر
ان لم آتك حتى تغديني
فاتاه فلم تغده اليمين

الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام

ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية و

السببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والسبب كما

ينتهي للمغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة

حيث يحتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء

اليه **قوله** والا اي وان لم يكن يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف

المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه

ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية

وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بتحقق مجرد الفعل الذي

هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين

ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم

اضربك حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال

وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح

عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان

لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية

لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه

للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية

يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وكذا يقال

ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره

اقرب فيا لجملة مجموع احتمال لصدر الامتداد والآخر لانتها اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى تغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كى وهو يفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب الامام انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او تغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم

التوضيح

لان قوله حتى تغدى لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان والاتيان يصلح سببا والتغدى جزاء فيحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

فصل كقوله ان لم اتك
وانتغد عندك حتى
اذ تغد من غير تراخ
ثم ليس لهذا اى
للعطف محض
نظير فى كلام العرب

كذلك ان نوى الفور والاتصال والاولى للترتيب سواء كان مع التراخى
اوبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم
يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع
عمره ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكره ان وقته مثل ان لم
اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام رح اذا اتاه فلم يتغد ثم
تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى
لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير
متراخ من الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ والاشكال انما نشاء من حمل التراخى على التراخى
من الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة
الى ما يقال ان المسئلة موضوعة فى الموقت اى ان لم اتك اليوم
والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ و
اعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب
حتى اتغد بالجزم مثل وانتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب
حكم النفى على الفعلين جميعا لانه على المجموع الفعل وحرف النفى
حتى لا يدخل فى حيز النفى نفس المعطوف ويختل الحكم **قوله** بل
لمجموعه يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من
غير شبه الغاية بل هو حرف متنازع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن ا

اى الفقهاء استعاروها

حروف الجر

الباء للالصاق و

الاستعانة فتدخل

على الوسائل كالاثمان

فان قال بعت هذا

العبد بكر يكون بيعاً

وفي بعت كرا منه بعبد

يكون سلماً فيراعى

شرائطه ولا يجرى

الاستبدال في الكر

الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء لمناسبة الظاهرة بين الغاية و التعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق و لا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بلفظه سماعاً ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت لمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقاً لما ذكر فى الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام القبالى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا والله سبحانه اعلم

قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ واتصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصد الاصلى من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رحمه الله في الاثمان على انها للالصاق ووجهه ان المقصد فى الالصاق

هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلة فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني معناه لا تخرج خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه ولا ترى ان قولنا لا اتيك الا الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان او الاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في سياق النفي فيعم ليس كما ينبغي

قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر الممتد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وبه كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك وللقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان آذن فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت الباء في آلة المسح المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلته والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود الصاق الفعل واثبات وضعف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا ثباتا صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الطريق لا من الوضع واللغة كما نسب الى الشافعي

ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه الصلوة والسلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوت الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة انما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبأن التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصّف بترك مسح الرأس وغسل رجلين تخفيفا **قوله** ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من

التوضيح

[illegible]

مسئلة

[illegible] ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله [illegible] وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء [illegible] الا ان اللزوم يناسب الالصاق فى هذا الباب [illegible] وهو شرط [illegible] وكذا في الطلاق عندهما

جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملاً بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضائفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالا طلقنا فلك الف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل الاجزاء بطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بطلاقها شئ **قوله** واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد

وعندهما للشرط عملا بأصله اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط و[illegible] يجب عندهما ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض.

لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى شهر اي موجلا للثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر فالاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلابد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناوله الصدر كالسمك للراس او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت

قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا ففى مسئلة السمك يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عنده وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ماوراءها فبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام ولا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما نظ وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاءها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء بشرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغى ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه **قوله** وللنحويين اه دليل على ما اختاره المصنف

التوضيح

اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ماوراء الغاية فهو الى المرافق تدخل تحت المغيا.

وللنحويين فى الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كما لا تدخل تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا من انه ان كان صدر الكلام لا يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام يتناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون فى المذهب الرابع شىء واحد وانما الاختلاف فى العبارة فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية

من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ماهو المختار وهو انه لايدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولذا يدخل فى مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثانى ان القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لايعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول وليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ماذكره يستلزم فى مسئلة السمك دخول الراس فى الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع وهو مختار القوم لان الصدر تناوله وقد اختار اولا انه لايدخل فكيف يكون مالخ هو المذهب الرابع

قوله هى غاية للاسقاط لماكان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ولاتاكلوا اموالهم الى اموالكم وبعضهم الى انه لادلالة فى الى على الدخول وعدمه فحصل داخلا فى الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لايتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد ادار النبى عليه الصلوة والسلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله

التوضيح
وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بتيقن اذ من الثلثة لان تعارض الروايتين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لايثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لايثبت خروجها بالشك ونحو الشيء قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذى شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ... لان اليد اسم للمجموع الى ... غاية لغسل المجموع

الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل سقاط ما وراء المرافق من حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج من الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضى الامام ابى زيد رح ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بالنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لابناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدود عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثانى والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كل واحد منهما واحد ليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال له على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التى بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنين

لان غسل المجموع الى المرافق فى قوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط.

فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابى حنيفة رح فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة اجزاء وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية.

وتدخل الغاية في الخيار عنده اي اذا باع شيئ انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار

مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا انا نقول لو اريد ذلك لكان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر انما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا بين واحد الى عشرة فليتامل ولا بناء على انه اوجبنا بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرها والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلث فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين

ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شئ من الغايتين عملاً بموجب اللغة وهو القياس لأن الغاية لا تدخل تحت المغيا كما يقال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد حاجّه الأصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له ما سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع سنين فتحيّر زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الأجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملاً بما هو الأصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق بأجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بأدنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الأيمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الآجال في الأيمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع

اى يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رح لأن قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه

وكذا في الأجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابي حنيفة رح

لما ذكرنا في المرافق اما الأجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان

والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال شمس الائمة السرخسي وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا

قوله في للظرف بان يشمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم رح عن محمد رح انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد فيكون الامر بيدها في رمضان والغد كله

وطالق في الحال الا ان ينوى في دخولك الدار فيتعلق وقد تستعار للمقارنة اذا لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار لتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله تعالى الخ

قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يريد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اى في وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا به كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله تعالى ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اى هذا المعنى ثابت في جملة

معلوم نه اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والا ظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصير ذلك في العلم انه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام و انه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى و لكن اذا لم علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة

يقع في علم الله تعالى ... معلوم ... التعليق ... المشيئة ... الاعدام بالاعلام

وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله تعالى فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى كلام بطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد

التوضيح

فلو قال انت طالق ان لم يشاء الله تعالى لا يقع لان مشيئة الله تعالى متحققة غير ممكنة دون بعض وانما علم الله تعالى فانه مستحيل بحسب الممكنات

بالیوم فی الیمین فہو الی الموت حتی لو لم یطلقها طلقت قبیل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما فی النوازل وقد ذکر فی المنتقی قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم یشاء الله تعالی طلاقا ثلث لا تطلق بهذا الیمین ابدا وهذا موافق لما فی النوازل کذا فی المحیط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففی مسئلة المنتقی علقت الثلاث بعدم مشیئة الله تعالی التطلیقتین وقد وجد المعلق علیه قبل الموت اذ لو شاء الله تعالی التطلیقتین لا وقعهما الزوج وفی مسئلة النوازل علقت التطلیقتا بعدم مشیئة الله تعالی ایاهما فلا یقعان ابدا کما ذکر فی المنتقی فی مسئلة ان لم یشاء الله تعالی طلاقا ثلث والدلیل علی ما ذکرنا انه اعاد فی النوازل فی غیر المقید صیغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتین ان لم یشاء الله بتاخیر الشرط علی معنی ان لم یشاء الله تعالی ثنتین بخلاف المقید فانه فیه مقدم وفی المنتقی لم یعد حتی یبقی التعلیق بالثلث فقدم الشرط کما فی المقید فینصرف عدم المشیئة الی ما انصرف الیه المشیئة وهو ان یطلقها ثنتین **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعانی ببعض اسماء الظروف مما یتعلق به مسائل فقهیة ثم عقبه بکلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهی کلمات الشرط واورد فیها من اسماء الظروف ما یکون فیه معنی الشرط ضبطا لادوات الشرط فی سلک واحد لتعلق مباحث بعضها

ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان قبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للاخر

وقد يكون قال قبلها اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان معا

وبعد على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة وعندى للحضرة فقوله لغيره عندى الف يكون وديعة

ببعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقدم الثانية بل ايقاعهما مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من غير قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع فى الحال وهو يملك الايقاع فى الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان فى المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان فى مثل له على درهم قبله درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندى الف يكون وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندى

الف دينار يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام الله عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما لما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق.

فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما تحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله

التوضيح

لانه لا يدل على اللزوم
كلمات الشرط
ان للشرط فقط فتدخل
في امر على خطر الوجود
فان قال ان لم اطلقك
فانت طالق فالشرط
وهو عدم الطلاق
يتحقق عند الموت
فيقع في آخر الحيوة
واذا عند الكوفيين
يجيء للظرف

فيما هو قطعي الوجود كقوله * وإذا تكون كريهة أُدعى لها * وإذا يُحاس
الحيس يُدعى جُندب * الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر
يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول
مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع
ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك
ربك بالغنى * وإذا تصبك خصاصة فتجمل * اى ان تصبك
فقر ومسكنة فاظهر الغنى في نفسك بالتزين وتكلف الجميل
او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر * قد كنت
قدما مثريا متمولا * متجملا متعففا مترنيا * فالان صرت وقد عدمت
تجملى * متجملا متعففا مترنيا * اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة
فصرت الان آكل شحم مذاب وشارب عفافة اى بقية ما في
الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام نحاة الروم وغيره ان اذا
ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي و
جوابه ظاهر عند علماء المعاني لان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك
تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان
رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابته المكروه كانه امر
لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن من
مفاجاة المكروه اذ لا مفاجاة مع العلم بانه يجيء البتة بل المفاجاة
انما هي عند الغفلة وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف

وعند ابي حنيفة رحمه
مفيدة في الظرف

الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجي بخروجك بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه للكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الزمن فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة وما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال فهي استعملت في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد مضمون جملة بحصول مضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن للشرط مثل الذي يأتيني وكان حين يأتيني

وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف:-

ودخوله في امر كائن منتظر لا محالة:-

ومتى للظرف خاصة فيقع بادني سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه:-

فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض **قوله** ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله رح واذا تكون كريهة أُدعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما استعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرفية بمنزلة ان كما جاء ذلك في اذا في قوله اذا تصبك خصاصة على ما ذهب اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر، متى تاته تعشو الى ضوء ناره، تجد خير نار عندها خير موقد، والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوع

في بيت شاذ جازما للفعل المضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة

التوضيح الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وتمه وفي صورة ... اذا شئت لا يتعلق ... الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ... لم ينقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ... في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك

التوضيح وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى في كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى لا يتقيد بالمجلس وقال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس كما في طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فلو حمل ... محمد جميلا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان ... قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء الكلام العربيين وقع الشك في مسئلة في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وتمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في

قوله وكيف للسوال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ماهو راى الكوفيين وعلى ماهو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح به التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع فالمفهوم انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السوال عن الحال خاصة لكن لاخفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظ من كلام المص انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة والجامع الابهام فالمعنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اى الى حال صنعة وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** اما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول

وكيف للسوال عن الحال فان استقام اى السوال عن الحال فجواب ان تعذرت اى فبها ونعمت والا بطلت اى وان لم يستقم السوال عن الحال بطل كلمة كيف ويعتبر فيعتق فى انت حر كيف شئت لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح معنى الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى ان يكون رجعيا او بائنا

واما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم فعلق الكيفية

انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره
مطلقا ومقيدا بما ياتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال
فى المبسوط فى مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند
ابى حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يعتق مالم يشاء فى المجلس فعلم
ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة قوله
وتطلق فى انت طالق كيف شئت اى تقع واحدة قبل المشية
فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعده وان كانت
مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما
تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق
وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض و
فى المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وصح
هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضى
المدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير
الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة جاز التفويض الى
مشيها واما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس
من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف تغير تفويض الاوصاف
وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى
الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال
من الاحوال و وصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى

التوضيح
بصدر الكلام
وتطلق فى انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينوى الزوج اعتبر مشيتها وان نوى الزوج فان اتفق بينهما يقع ما ذكرنا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى وعندهما يتعلق الاصل ايضا اى فى انت طالق كيف شئت يتعلق الاصل اى وقوع الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات

كيف تكفرون بالله الآية انه انكار الاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك من حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح و غيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا يفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول

فحاله واصله سواء اقول اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس حالا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا وحالا والآخر بكونه فرعا وحالا فقطا نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل و الكيفية عرض قائم به وان الاصل يوجد بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر.

فصل في الصريح والكناية.

سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق
او العتاق نعم لو اراد فى انت طالق رفع بحقيقة القيد يصدق
ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من
دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله**
ولاستتارها اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لا تثبت
بها ما يندرئ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح
بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت
فلانة او واقعتها او وطيتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد
لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا
ليدل به على شيء لم يذكره كما يقال المحتاج للمحتاج اليه جئت
لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام
الى عرض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال انا لست بزان
تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من
الكناية قد يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول فى
عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه
ويده توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى **قوله** وكنايات
الطلاق مثل انت بائن انت بتة بتلة انت حرام يطلق عليها

لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرلها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة من وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فهم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال

٣٣٣

التوضيح

مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا رحمهم الله تعالى لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي

منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف
كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها
علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء
البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى
معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي
لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد
بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى
ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة
ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز
ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم
بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من
يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك
لا يقال ثم اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل
منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم
الى اللازم والبائن ليس بلازم مساو للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا
ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا
نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل
الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو
ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية

كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كناية بطريق المجاز فلهذا قال بتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد معناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق

فتطلق على صفة البينونة لانه ان نوى الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه.

الا في اعتدى فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نوى اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب

فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا فلا يجب ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدى اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدى واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الالفاظ الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انه لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظة بائن وحرام وبتة وتبلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدي الدراهم او الدنانير او نعم الله تعالى عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع بالثابت واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في

ويرد عليه ان السبب
انما يطلق على السبب
الا السبب مقصودا منه

في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا
قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة
الامر بعد الاقرا لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق الغير المدخول بها
لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق
اطلاق اسم السبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به الطلاق ولا عن
انت طالق او طلقتك لانهم لا يشترطون التوافق في الصيغة و
الحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما
تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على
التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق
بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه
مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلته
علة غائية فيتحقق اصالة على ما مر في باب المجاز وظاهر ان
ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في
اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق
الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب
ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث
حرمة المصاهرة وارتداد الزوج ونحو ذلك وقد يقال اعتدي من

۳۳۷

باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لانى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق عملا بنيته ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق بنيته ولا يجب العدة **قوله** وكذا اى مثل اعتدى استبرى لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لانه يحتمل ان يكون للوطى وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال او متفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انه وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل الحذف لكنه كناية باعتبار استتار المراد **قوله** التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم و ظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفى النص كونه مسوقا للمراد وسواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ

التوضيح

وههنا السبب ليس كذلك

وكذا استبرئى رحمك

التقسيم الثالث

فى ظهور المعنى وخفائه

اللفظ

اولا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا موافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والصدق الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلام المصنف ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اي بصيغة الوضوح دون الضمير عائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق له الكلام دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن

التوضيح

او ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق له الكلام يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص

سمي مفسرا .

٣ ان زاد حتى سد باب

احتمال النسخ ايضا .

من المعنى الله والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف
لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون
التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقابل
الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله
احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم
ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص
والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ
بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون من
الانتقاض وقيل من احكمته فلانا منعته فالمحكم ممتنع من
التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر
فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا
ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ
المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة
الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال
النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه
يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه
مختلفة كما اذا كان ... نصه لا يحتمل التاويل ... النسخ
لوصفه قطعا او فعل قاطع يحتمل التاويل او قترن به ما يمنع

قوله ولهذا حرم التفسير بالرأي قال عليه السلام من فسر ... القرآن برأيه ...

التخصيص او يفيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد
بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في
حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفريق بينهما ردا على الكفرة
القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص
باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين
ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح
اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا
فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا
لاثبات العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح قد علم من غير
هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد
فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن
تلك وثانيهما ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك
الشيء واجبا كان لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء
بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل
على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط
الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب
وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام

ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان

اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وفي التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط بشئ من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد خبر لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بان

التوضيح

وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة — النظيران الاولان — والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم بان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملئكة الخ وقوله تعالى ان الله على كل شئ عليم في ذلك سواء لا نعلم ان اريد قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اريد بحسب محل الكلام واحد او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاول اخبار بسجود الملئكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فالاحسن هذا او ردت مثالين في المحكم يظهر الفرق بين المفسر والمحكم

٣٤٣

لا معنى للنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون كلاما مفيدا لحكم واعترض عليه بان قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون لا يحتمل شيئا الا المفسر [illegible] فقد استثنى ابليس منه فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس كان من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملئكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة الآية لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير ناش عن دليل يعضده دليل **قوله** الا انه يتغير

نقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ وكونه محكما يعني [illegible] [illegible] الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة عكرا لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ

والكل يوجب الحكم [illegible] الا انه يظهر التفاوت

التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى وان فيه جمعا بين الدليلين لحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ظاهر في حل مافوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضؤ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضؤ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاء اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من الشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يميزبه والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ماخفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ماظهر المراد بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي مايكون خفاءه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر

التوضيح

عند التعارض واذا خفي قلت خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه كالمعنى كآية السرقة خفية في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر...

قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له
على ما هو الظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه
الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته
فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ
على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت
كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظة بالموت
فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل
حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو مذكور في
الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم
دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الطهارة
الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل
العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين
دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه
في حق داخل الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش
فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل
الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان
معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم
قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر
معه داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطفت

التوضيح

ان كان الخفاء لمزية
يثبت فيه الحكم والنقصان
لا او المشكل ما لعارض
في صيغة نحو وان كنتم جنبا
فاطهروا فان غسل ظاهر
البدن واجب وغسل
باطنه ساقط وفم
الا اشكال في الفم له
باطن من وجه حتى
لا يفسد الصوم بابتلاع
الطرق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول
شي في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى
وجب غسله في
الجنابة وبالباطن
في الصغرى
[illegible]
[illegible]
الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس
لان قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على
التكلف والمبالغة لا قوله
فاغسلوا وجوهكم
او لاستعارة بديعة
نحو قوارير من فضة
فقوله او لاستعارة
عطف على قوله لتعارض
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة واي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجي وجواز الروية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى المنزه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم جعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة

والمجمل كآية الربوا فانه تعالى حرم الربوا والربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولا يعلم ان المراد اي فضل ليس بمجمل ثم لما بين النبي عليه الصلوة والسلام الربوا بالاشياء الستة احتيج بعده الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة

والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه

٣٥٦

او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا تعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يدرى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى متنزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا ويجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ؛ ولا ستر الا هيبة وجلال ؛ والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرى دركه الكيفية فيكون من المتشابه لا ان الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم المخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث

وحكم المخفي الطلب
والمشكل الطلب ثم التامل
والمجمل الاستفسار
ثم الطلب ثم التامل
ان احتيج اليهما كما في
الربا والمتشابه التوقف
وحكم المتشابه التوقف
فهذا من باب المصنف
... عاملين ...
... الراسخون ...
... على الا الله في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم قالوا
آمنا فبعض العلماء ...
يوقف على الا الله
وقفا لازما
...
... الاول ...
غير عاملين بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا
وهذا الذي ينتظم القرآن
حيث جعل ابتغاء المتشابه
حظ الزائغين والاقرار
بحقيته مع العجز عن
دركه حظ الراسخين
وهو الظاهر من قوله تعالى
آمنا به كل من عند ربنا
اي سواء علمنا او لم نعلم
تحقيق هذا المقام

الوارد فی الاشياء الستة ولذا قال عمر خرج النبی عليه السلام من
الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الی طلب بضبط الاوصاف
الصالحة للعلية ثم يتامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك
وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء
علی قراءة الوقف علی الا الله الدالة علی ان تاويل المتشابه لا يعلمه
غير الله وضحها بوجهين علی قراءة الوقف علی والراسخون فی العلم
الدالة علی انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم
لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين
الزائغين عن الطريق والراسخين فی العلم ای الثابتين المستقيمين
الذين لا يتبعونه استنزالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين
بقوله فاما الذين فی قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك
حظ الراسخين بقوله والراسخون فی العلم يقولون آمنا به ای
نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله تعالی و
بعيد نظماً لانه لا يخفی علی الراسخين فی العربية انه لو قصد ذلك
لكان الاليق بالنظم ان يقول اما الراسخون فی العلم والثانی انه
علی ذلك المذهب ای مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون
تاويل المتشابه عطفا للراسخين علی الله وتركا للوقف علی الله يكون
يقولون كلاما مبتدا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا ای

هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف

والمفصل بتقدير المبتداء في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر

لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف

ابتداء وانه يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني

الراسخين لعدم الالتباس **قوله** فكما ابتلى الخ لما ذهب بعضهم

الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم

وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون

بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه

اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على

معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل

ملجاء الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان

فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن

ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم

غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف

للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من

الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى اذ البلوى في

ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما

جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا

وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع

التوضيح

اذ سعد... نام تو قف

وهم يقولون امنا به

... يبتلي من له ضرب

... بالامعان في

... في طلب العلم

... به بذل المجهود

... في طلب العلم

... يبتلي ... في سلب التوضيح

اي عن طلبه وهذا ...

... الكلام

... الراسخين

في العلم حظا ...

... في انزال

المتشابهات ...

الفائدة هي الابتلاء

فكما ابتلي ... بالطلب

في ... الراسخ

... وهنه

عن التامل

والطب

... رياضة

... يكون ...

... الجواد ...

... سنات و ...

السير وهذا اعظمهما

بلوى و اعمهما جدوى

... هذا النوع من الابتلاء

اعظم النوعين بلوى

والنوع ... من الابتلاء

ما ذكرنا من ابتلاء

... الجاهل والعالم

على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة
اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لما اولوه وبيانا لفساد
تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرآن الاول والثاني حتى
نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن
عباس رضي الله تعالى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم
يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في
تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق
ان هذا لا يختص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه
بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على
لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل انه معجز بحسب
المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست
كما ينبغي والاشبه انه اعتراض لما ذكرنا من ان اللفظ يفيد
القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على
امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظ واما
الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني
المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف
لمعرفة هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك

... يدرى لان هذا الادراك هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي نفسه في درجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في عجز الفناء اسم ولا اثر وهذا منتهى اقدام الطالبين اذ العجز عن درك الادراك ادراك

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف

التوضيح

وعدم الاشتراك ... المجاز والاضمار والنقل

اى يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر.

٣٥١

والمجاز اذ لا دلالة على تعيين النفس مع احتمال شئ من ذلك و الامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لانتفاء عدم المجاز او عدم المعارض العقلى على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شئ منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيده اذ لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وقوله فى الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر فى الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك و المجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام فى خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة

على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد به والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني المخاطبات ولوازمها وبطلان كون التواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد به لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد في مثاله هذا على تقرير ثبوته يصلح مثالا لجواز التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم و التاخير ليس كما ينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان اكلوني البراغيث يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير الجمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او مشبها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتاخير يخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض اه اشترط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقلي لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل

قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شئ من التركيبات اى الادلة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله تقريره لان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبرى وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة وحاصل منه خوف فهو سفسطة وهى فى الاصل الحكمة المموهة يستعمل فى اقامة الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضرورى وكلاهما بعد وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم اى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها فى عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له وجزءه

التوضيح

ومنها ان ادعى ان لا شئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فهو اما السفسطة والعناد

سترى ان الاستدلال بالعدم فى خلاف الاصل عند عدم القرينة

ايضا قد يحصل بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والاستدلال بالاحتمال الغير الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمانينة

التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى

فهى اما على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له والا فاشارة

او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مسوق الكلام له
فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما
متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك
المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ
لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة
اصلا والتمسك بمثله فاسد والاقسام المذكورة صفة الدلالة
ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة
او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكرناه ان تفسير الدلالات
على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام
القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه
بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم
فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية
وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان
كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له
جزئه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للسوق وتوضيحا له ولم يذكر
بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ
يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه وههنا ابحاث الاول ان كلام
المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر
حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به

قوله يفسر ... فالاول الذي ... ومن الامثلة التي اوردها المصنف للدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا

قوله وما ذكره في النص ... قال ان ... [illegible]

التوضيح

في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر
وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع
وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع
النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم
مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي
كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون
مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية
النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن
لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة
صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من
لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من
السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع
وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم
يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه و
ثبوته به ممنوع للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل
فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة
النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث
ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم

لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة و غير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها لا يصح لما علم ان الحق ان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة كما سبق ان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء و معنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلذا شرطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوا الخ اي انما جعلوا اللزوم

التوضيح

التقرير فيشمل ما يكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الآخر وانما قيدنا اللزوم بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم مقتضى وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لها النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول

فهذا المعنى لازم... الموضوع له... فانما جعلوه اشارة الى هذا المعنى لازمه للمعنى المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له واشارة الى الجزء ثم والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الاختصاص بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء والى آخر ولكنها في المعنى ولهذا قال الطحاوي لزوجها تحرمي على ما فانه لم يطلقني فقال ... فطالق طلقت ... قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن غير هذه المرأة فيكون عبارة لجزء الموضوع اشارة الى الموضوع له هو طلاق الكل وايضا اشارة الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا اشارة الى لوازم الموضوع له وهي لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا سيق للازم المتاخر ...

التوضيح

المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير
ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى
اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول و نسبته الى اللازم المتقدم
نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيه
الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى
ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار على
الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة بشرط
مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء
فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار والقمر و
المطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم
الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم
يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا
مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس
بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون
نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم
المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن
ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول
كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى
وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من

اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف و
حقيقة الفقر بعدم الملك لا مجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال
ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع
كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه
في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز
فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع
اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين
على المومنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة
اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان
الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المومنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة
وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل
وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد
من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت
والانتفاء لا حال الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في
السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلق هذا الرجل
ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حالة التكلم بهذا الكلام قتيل
حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ

التنقيح
الفقير بصفة الشبيه وبهذه الصفة
وبهذا الفقير خرج القياس
فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف
اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو
اقوالهم المحققين لتنقيح في هذا الموضع وما سبقنا احد الى كشف
الغطاء من وجه هذا الاشكالات ومن لم يصر تحقيقه فعليه بكتب المتقدمين و
المتاخرين والله تعالى الموفق كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين
سبق الاستحقاق
سهم من الغنيمة
لهم وفيه اشارة
الى زوال ملكهم عما
خلفوا في دار الحرب
تدبيره تعالى لا على
انها دار لهم و
ثمن من حيث ايجاب
نقضها على الوالد وفيه
اشارة الى انها تنسب
الى الآباء والى ان الاب
بالنية تملك كما ان لا
تنسب اليه ملازم الملك
فيقتضي كمال اختصاص
الوالد واختصاص ماله
بابيه على قدر الامكان
وتملك الولد حين
ممكن لكن تملكه ذلك
ممكن فثبت هذا

من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل لذى خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعل من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا لا انه جزء لعدم ملكهم شيئاما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا قوله فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة للرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا يفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولامر الكسوة

والى الخفر او وجبا لاتفاق على الوالد للوالد بخلاف الحد في حدود النسبية مكررات في حكمه والى ان يجر ارضع يستغني عن التقدير لانه تعالى وجب على الاب رزق ... من غير تقدير

فان اراد استيجار الوالدة للارضاع ويكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص وبالاشارة لمعنى ثبت بالنظم وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ... ينفقون بقدره الارث لان العلة هي الارث لان الى المشتق يجب عليه الاخر وكقوله تعالى باطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاطعام فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به

لان الولد في حجرها الا باشارة النص لانه ليس ثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعل طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليس في وسع العبد **قوله** والحق به اى بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعل الذي يكفر الخطيئة فلابد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة

وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة

لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا

والحق به التمليك

دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم هي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولكن نلقى في الكسوة اى لا يكون اصل في الكسوة الا لان الكسوة والكسا الثوب

فوجب ان يصير العين كفارة

أو التمليك قلت نعم إلا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر
نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة
وذلك في تمليكه دون إعارته إذ بالإعارة تصير الكفارة منافع
الثوب لا عينه فإن قلت المذكور في كفارة الإطعام إنما هو العين
لأن قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من إطعام والبدل
هو المقم بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطفا
على محل من أوسط لا على إطعام فيلزم أن يشترط في الطعام
أيضا التمليك قلت يحتمل أن يكون وصفا لمحذوف أي طعاما
من أوسط على أنه مفعول ثان لإطعام أو نصب بتقدير أعني
ولا ترجيح مع احتمال فإن قلت البدل راجح لكونه مقم بالنسبة
ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير
ومؤديا إلى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت
معارض بأنه إذا جعل بدلا يكثر مخالفة الأصل أعني جعل
الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى
على العين ويفتقر إلى التقدير أي طعام من أوسط ما تطعمون
ويقع لفظ إطعام غير مقم بالنسبة مع القطع بأن بيان المصرف
أعني عشرة مساكين هو المقم بالقصد من بيان كون المطعوم من
أوسط ما تطعمون أهليكم إذ ربما يفهم ذلك من الإطلاق
بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقم غير مقم وما هو دونه مقصودا خروج

الا وهي تدل على المنفعة
على ان الاباحة في الطعام
تتم المقصود اي سلمنا
ان الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام
وهو ان ياكلوا على ملك
المبيح يتم بها المقصود
دون اعارة الثوب
وهو ان يلبسوا على ملك
المبيح فانه لا يتم به
المقصود.

عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم ويبقى في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان تكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره **قوله** على ان الاباحة الخ جواب عما ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة كان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وانه ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان

تتصل به او حكماً بان تحصل في الليل و تجعل باقية الى الآن

قوله وتسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى مما تنسمت من مراده بما تكلم و قد تسمى لحن الخطاب وفي مفهوم الموافقة ان مدلول اللفظ في حكم السكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا و يقابله مفهوم المخالفة

قوله وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف و قد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة وجبت للجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هي الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها اكتفاء وكفى بهما خلاف حد العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع

قوله بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب

وكذا وجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة النص

اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها تحوج الى الزاجر من الجماع
لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس
بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت
بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد
فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه
بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع
محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند
ورود المحظور عليها لعدم المضادة انما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية
فان العبادة تنعدم عند ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث
ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا
قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع
تبيح الافطار فوجودها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي
غليط الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم
لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنا عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد
ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد
لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام
غيره ناسيا لا تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن
شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد

صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى
لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف
التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي
الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض
الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في
ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة
حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق و
الطرار والاغرو غيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس
وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين
باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى
الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم
مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على
الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن التكسب
والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه
ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل يجب الحد
بزنا الخصي والزنا بالعجوز العقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك
البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك

التوضيح
ورد في الزنا
فان المعنى الذي يفهم
قضاء الشهوة بسفح
الماء في محل محرم مشتهى
وهذا موجود في اللواطة
بل بصفة الكمال في الحرمة
وسفح الماء ...
الزنا ... في الحرمة
حرمة اللواطة لا تزول
ابدا واما في سفح الماء
...
على وجه لا يخلو منه
الولد ... شهوة مثله
لكنا نقول الزنا اكمل
في سفح الماء والشهوة
لان فيه هلاك البشر
لان ولد الزنا هالك
وفيه افساد الفراش
... بالزوج لانه
...
...
الفراش
بسببه ويشتبه
النسب واما تضييع
الماء فقد ...
تضييع الماء في اللواطة
قاصر في الحرمة

في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب القائل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة بمحل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة عن الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تنتهي بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل المثقل بطريق الدلالة

لانه قد يقتل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة بدون المعنى الذي يتعلق الحكم بالمعنى المختص بالزنا وهي اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول ... القصاص بالمثقل ... لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين ... ان القصاص ... لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم ... حال من الضمير ... الجرح الكامل ... حرمة النفس متعلق بالجرح والانهاك ... افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع

التوضيح

الا ان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء
كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق
الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب
هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب
ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية
الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق
الروح وافساد الطبائع الاربع فانه ح اي عند نقض البنية
ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي
البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون
سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس و
الحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب
البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد
كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية
او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب
عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة
كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة
دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة
الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى
الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة

ترك تثبيت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة كقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر

فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة قوله فان قيل

التوضيح
لبقية الماضية وتحقيق
هذه
فيجب ان يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمثقل فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما الغمس والغموس فكبيرة محضة وهي لا تؤثر فيها العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض
هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة
قلنا فيه شبهة الخطأ اي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطأ
فان قيل ينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة -

حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت
به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ
من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي
التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات
كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق
بين قتل المعصوم بالمثقل و قتل المستامن بالسيف حيث
وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان
الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة انما توثر في اثبات الشيء
واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذالك الشيء والقصاص
مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة
لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة
فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن
فان دمه ليس ثابت مثل المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع
الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه
لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله** والثابت بدلالة
النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت
بالنظم وفي القطعية يعني عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة

التوضيح
هذا الخطاب لمن قوله فيه
شبهة الخطا وفي قتل
المستامن فيه شبهة
الخطاء بسبب اخر
فان المستامن كافر حربي
فظنه مباحا يباح قتله
كما اذا قتلت مسلما
يحسبه حربيا
اذا كان فيه شبهة
الخطاء ينبغي ان تجب فيه
الكفارة كما في القتل
بالمثقل تجب الكفارة
بشبهة الخطاء قلت
الشبهة في محل الفعل
فاعتبرت في القصاص
مقابل المحل من وجه
لقوله تعالى ان النفس
بالنفس وبالفعل
[illegible]
والكفارة
جزاء الفعل
وفي المثقل الشبهة
في الفعل فوجبت الكفارة
واسقطت القصاص
فانه جزاء الفعل ايضا
من وجه يعني شبهة
الخطاء في قتل المستامن
انما هي في محل الفعل لا في
الفعل فان قتل المستامن
من حيث الفعل عمد
محض فاعتبرت الشبهة
فيما هو جزاء المحل و
القصاص جزاء المحل
من وجه فاعتبرت الشبهة
فيه حتى لا يجب القصاص
[illegible]
[illegible]
[illegible]
والكفارة لم تجب
في قتل المستامن

على الاشارة فلما كان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن فقال الا تمكث احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اى نصف عمرها لا تصوم وتصلي الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه عليه الصلوة والسلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام شمس الائمة السرخسي **قوله** الا عند التعارض فان الثابت

بالعبارة او الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم و
المعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن
المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد
بدلالة النص الوارد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل
مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزاء جهنم فيكون
اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد
جزاء الاخروى والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من
كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو
اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان معنى
الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالراى
والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفى التعليل اشارة الى انه لا يقدم
على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة
للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه احدها ان الاصل
فى القياس الشرعى لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون
كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما
فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو
الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيما فوقها بصفة

[371]

الاجماع قلنا لو سلم فحله المتمرق القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل اف لا تضربه ولا تقتله سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وتنتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وفي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انهما تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم بالزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل راياً فهو من قبيل القياس

٣٧٢

ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص
لا يثبت بالقياس
قال عليه السلام ادرؤا
الحدود بالشبهات
واعلم ان في بعض المسائل
المذكورة في المتن كلاما
في انها ثابتة بدلالة
النص

وأما المقتضى فنحو أعتق عبدك عني بألف المقتضى البيع ضرورة صحة العتق وصار كأنه قال بع عبدك عني بألف

الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص احتج فيه والة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبد موكله الغير وقيامه يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى هذا الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بالمقتضي ان يقول نحو اما الاقتضاء فكما في هذا المثال و المراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية و قد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية و هذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تنكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك فخر الاسلام حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقرير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج

اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري
من ان الآمر كانه قال اشتريه منك فاعتقه عنى بأمره المامور
حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فلم
يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة
انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني او وكيلا
لا صلة للبيع على ما توهمه اذ لا يقال بعته عنك بل منك و
التحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على
تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف
قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه
الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى
لو كان صبيا عاقلا اذن له الولى في التصرفات لم يثبت منه البيع
بهذا الكلام **قوله** لا القبض اى لا يحتمل القبض في الهبة
السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض
ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما
قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان
شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا
قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض

التوضيح
اى فى الهبة
ولا عموم للمقتضى اى
اذا كان المعنى المقتضى
معنى يحتمله افراد
ان يثبت جميع الرواة

ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه
والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى
اصله. بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا تسلم هى
الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به
وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق قوله ولا عموم
للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذى يقتضيه
الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها
لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم
من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول
بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عندهم ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او
شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات
متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندهم بمعنى
انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد
دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان
من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه

٣٧٥

وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي والشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والخلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسيره واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد

فان قيل يقدر اكلا فهو مصدر ثابت لغة بدلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا ضمنا دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي ومنطوق بالمصدر والمجازي محذوف نحو واسئل القرية قسمين كقوله لا آكل اكلا ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق

يدل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او للمرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لا تثبت ضرورة تصحيح لنفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل اه تقرير السوال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من

السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهو
فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك
في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في
توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى
هذا ولكنه قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة
سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم
النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي
الى عموم المقتضى **قوله** وقد غيرت الا كان في نسخة الاصل قوله
وما يتصل بذلك الى قوله فيجري في العموم والخصوص مقتصرا على قوله ولذلك
قلنا اقتداء بفخر الاسلام في اخره لتقع جميع المباحث المتعلقة
بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا اه
قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند
ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون
البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل
انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا
وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق
الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي
طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله
على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان

قلنا انما تصح نية الا ... المساكنة ... هي ان يكونا في ... وكامله وهي هذا اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل. وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فتوى الكامل ولذلك قلنا ... طالق وطلقتك ... ونوى الثلث لا تصح نية ... باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل طريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي.

انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل مرشرعى ثبت ضرورة ان وصف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصدق فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغائر لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان

مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الجنس على ما شرحه الله فان قيل فلم لا تجوز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص و يرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت

فيه المقتضي لا عموم له فلا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك لان الدالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق ولكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ واخذ ذلك امر شرعي لا ثابت لغة

فان قيل الطلاق

٣٨٠

التوضيح

الذي يثبت من المتكلم

٣٨١

وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني
فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا
بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا تبعا
لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث
لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع
في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه
يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر
البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح
الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من
قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام
فالجواب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى
كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى
الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون
مدلولاتها الحقيقة ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة
مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم
فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا
لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت

بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا
حتى لو امكن انه هل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول
للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر
للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية
مثل بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى
للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيهما خاصية الاخبار اعني
احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية من يحكم عليها
باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل
التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل
احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين
ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن
الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء
ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا
لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف
على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني
ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو
ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد ملزومه اعني التطليق
الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء
فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينبني تعدده عليه قال

وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكرنا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلث فيه وهذا لا يرفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو وصف الرجل ليس ثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية المنقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى

بعد على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس مابعد من ذلك فيصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول لم يتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون

التوضيح

هو صفة المرأة نعمة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا البحث مذكور فى الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجه هذا على الجواب الثانى مشكل لان الجواب الثانى هو ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث ففى قوله انت طالق طلاقا الاشكال ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث يتعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف وتقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق انما يصح ايضا لانه انت ذات وقع عليك التطليق ثلاثا واما على الجواب الاول فلا يرد هذا الاشكال الخ لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ان يقصد الطلاق لفظا ويصح فيه نية الثلاث وان كان صفة المرأة قوله كما اسماء الاجناس

لان المقتضى فى اصطلاحهم هو الذى ... المصدر ... ليس كذلك لان الطلاق ثبت بعد الطلقتين ... متلفظا فيكون من باب ... فيه نية الثلاث قلنا ... الدليل ... الشرع ... اللفظ لا ... اسقط ... بالكلية ... الشرع فى جميع ... التوبة حتى ... الفاظا ... معانيها ... اما ... قال انت طالق وهو فى اللغة ... يكون المرأة موصوفة به فى ... الشرع ... الا ... من جهة المتكلم ... فيكون الطلاق ثابتا ... هذا معنى ... ولو ... كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه ... المقتضى ... ان نية الثلاث ... بطريق المجاز من حيث ... الثلاث ... لا تصح نية ... عند ... التخصيص ... انتهى ان قوله انت طالق ... الطلاق الذى

قوله اما اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله الدال على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المراءة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن

التوضيح

لا يمكن ... وهي جنس بالنسبة الى ... ونية احدهما صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ... ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوى احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الافراد ... المقتضى ثابت ضرورة والضرورة في العدد المعين فيثبت ما تصح به المقتضى وهو الاقل المتيقن والكثرات في النوعين ... لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون ... فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد ... كما ذكرنا وقوله لا كذلك الطلاق فانه لا اشتراك بين افراده

اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو فرد لا ... بل على الواحد ... كما اذا ... الملفوظ الا الدال على العدد بل على الواحد حقيقة او اعتبارا على ما ... في الفصل الذي ... فيه الامر الدال على العموم والتكرار ان الطلاق ... يتناول الواحد حقيقة ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري وهو ... حيث هو ... في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ... البينونة ... وتقرير ... المصدر الذي ثبت عن المتكلم اقتضاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه الثلاث ... البينونة ... امر شرعي فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة ... ومجد ... البينونة ... لا اقتضاء ولكن البينونة من حيث هو ... مشتركة الخفيفة والغليظة ... التي يمكن ... الخفيفة ...

يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة وجعله بائنا ولا ازالة لحال الحليد لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له **قوله** وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجوب التغير وعدمه فلا تغير فى مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال يا ايها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم فى المقتضى

... بحسب المعرفة فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتفرع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا

وقوله وما يتصل بذلك اى المقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيظنون احدهما حكم الآخر و يغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف ...

وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لا تغير فيه عن
المقتضى **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق
اى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون
المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرائط التى
اوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك
مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم
المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير
نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرائط فى معدودات
وسكت عن تعميمها ليمكن من الاعتراض على دليلهم
فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط
المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره
ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواته
حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة
النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون
هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة
الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى
اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى
على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه اولى و

التوضيح
مليست من باب
دلالة اللفظ على المعنى

فصل اعلم ان بعض
الناس يقولون بمفهوم
المخالفة وهو ان يثبت
الحكم فى المسكوت عنه
على خلاف ما ثبت
فى المنطوق وشرطه ..
وشرط مفهوم المخالفة
عند القائلين به ..

ان لا يظهر اولويته
اى اولوية المسكوت عنه
من المنطوق بالحكم
الثابت للمنطوق و
لا مساواته اى
مساواة المسكوت عنه
المنطوق فى الحكم الثابت
للمنطوق حتى لو ظهر
اولوية المسكوت
عنه
او مساواته
يثبت الحكم فى
المسكوت عنه بدلالة
اللفظ الذى ورد فى
المنطوق او بقياس ..
عليه ولا يخرج اى
المنطوق مخرج العادة
نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتى فى حجوركم حرم
الربائب على ازواج
الامهات ووصفهن
بكونهن فى حجورهم فلو لم
يوجد هذا الوصف
لا يقال لا تثبت الحرمة
لانه انما وصف الربائب
بكونهن فى حجورهم جريا
على العادة
..
الورد ..

يحتمل ان يكون الثبوت بدلالة نص في صورة الاولوية
والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم
في المسكوت عنه على الاجتهاد و بالقياس اذا توقفت بناء
على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم
في الزاني بدلالة النص يعني ماعز وغيره قوله والا يلزم الكفر و
الكذب في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان
الاول يدل ان غير محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول
وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود
وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص
الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا
تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان
يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة
محمد رسول الله عليه السلام ووجود زيد والطريق الى ذلك
سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم القلب صلا
لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله والاجماع
العلماء يعني ان القول بمفهوم القلب يؤدي الى نفي

التوضيح
...ل بالكسائة مران دفعة الذكر قبل لا نزاع عنده لا يدل
والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم و
في زيد موجود نحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قولك محمد رسول الله صلى الله عليه

الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص
عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم
الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم
يتناوله فقط دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه
فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص
وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة
اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط
مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان
النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه
وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع
انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات
شئ لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز
ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه
عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات
ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق
عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام
للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية
عن وجود المنى بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس

قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة اى نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا اخذ بعضهم من ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات واستدل على دلالته على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم فى صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم عرفا منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل يتوقف دلالة على النفى عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالة على النفى عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو لا يعلم

التوضيح

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعى رحمه الله تعالى او تعليق تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اى وهو الراجع الى التخصيص الشئ وقوله عما عداه اى ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات حص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان فى قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم منه الى ان قصيرا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل او غير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير -

وتشنيع عائشة رضي الله عنه ولم يكن فيه تمسك اصلا

لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم مرجحات اخر بالمقدمة ترجيح لعادة فلو ان مثل هذا الكلام يدل على ان علة هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه ... ولنا ان

موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا ثم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه المرجحة والا فنفي الحكم عما عداه ... ثم ترجيح بلا مرجحة كله ان التخصيص ...

انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء لشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وههنا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل الكلام ويقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل للمفهوم المخالف لما مر والرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور وصفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل

موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قيل هذا استدلال

على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون
موجبا قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء
المطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم
من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما
سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص يصلح ان
يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان
قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية والمساواة
على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى ثم حصر موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان
ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه
ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف
ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم
والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين
السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه
الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب
المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر
لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين
والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة

فاذا اشفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد
انما هو الى الجنس لا الى الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف كلام
المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة
بعينها لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية
لاسيما مع ان الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق تفصل
الخصوص اصلا باجماع اهل اللغة **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير
الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة
بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف
دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء
الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة
خصوصا في كلام الله تعالى وكلام رسول الله عليه السلام فانه
يجوز ان يكون لكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم
العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء غير
سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه ههنا نظر اما او لا فلان ما نقلنا
من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر بما ذكر في اصول ابن الحاجب و
وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج
الاغلب والسؤال والحادثة والتقرير بجهالة او خوف او
غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر وقد صرح بانه تفرع على نفي

الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا
فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص
بالوصف في شئ لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف
في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع
وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني
يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر
بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات
بعد التامل والتفحص قوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح
يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء
الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها
قوله وان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما
يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء
وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر
الجواب عما يقال انه لو ثبت الحكم لثبت اما بالتواتر وهو منتف
اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول وقوله
مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا
المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر
الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف
وان الغالب هو الاتصاف كقوله وربائبكم في حجوركم ولو كانت

الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح
ماذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة
اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها
من وقت الدعوة فكان انفصال الولد من الاخيرين قبل ظهور
الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل
ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا
للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص
بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** عن الشرطية
فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء
ولا يكون مؤثرا فيه بالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل بنفي به
الشرط والتحقيق ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا و
وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب

التوضيح و ايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط بثبوت نسبهما [illegible]
نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع [illegible] الى البيان
[illegible] ولا يثبت نسب الاخرين [illegible] يكون كذلك ان لو كانت دعوة [illegible]
ولادة الاخيرين [illegible] متاخرة عن ولادة الاخيرين [illegible]
[illegible] في ارض كذا [illegible]
[illegible] عدم قبول الشهادة [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible]
[illegible] التقييد [illegible]
الشبهة [illegible] في التخصيص بالوصف اي لا تنفي كونه شبهة [illegible] الحكم [illegible] والشبهة [illegible]
في عدم قبول الشهادة [illegible] الدلالة [illegible] اي السكوت [illegible] المذكورة سكوت
في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان [illegible]
[illegible] في ارض كذا [illegible]
[illegible]
[illegible]

التوضيح
وعندي يثبت نسبهما [illegible]
الوصف بالحكم الشرعي
وايضا من ثمرات
الخلاف صحة التمسك
وعدمها كما في قوله
[illegible]
[illegible]
جواز [illegible]
كفارة اليمين وقد مر
في فصل المطلق والمقيد
ونظيره قوله تعالى من
فتياتكم المؤمنات هذا
[illegible]

الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم
لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكر من ثمرة
الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا زكوة فيها لا يجب
بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم
الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز
قوله ان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا
لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم
كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه
انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع
في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ
وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون في الشئ ولا
مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا
سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا
مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان
دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه
لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب
فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم
وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم والنزاع في عدم القطع

التوضيح

فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا الشرط ...
بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف
وما ذكر من ثمرة الخلاف يظهر ههنا ايضا
لان الشرط ...

قوله ومن لم يستطع اى من لم يملك زيادة المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تع واحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى لا حكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعى فى ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصح مخصصا اى على تقدير الاتصال ولا ناسخا اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تع واحل لكم ماوراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند وجوده وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الايات المتعددة فى وجوب الصلوة مترادفات توجب يجب ان يثبت

التوضيح

ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على عدم الجواز لا يكون مخصصا ولا ناسخا لقوله الآية

بلا امر مع ان اثبات الثابت محال **قوله** وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي الى الاول و جعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل ثبوت الحكم لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي

التوضيح وجود الشرط على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد للحكم بتقدير معين واعدام الحكم على غيره من التقادير

فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك مشروط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي يجوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث

التوضيح فثبت الجواز بالدلالة الاولى
هذا بناء اي هذا الخلاف
مبني على ان الشافعي
اعتبر المشروط بدون
الشرط فانه موجب للحكم
على جميع التقادير والتعليق
قيد له اي للحكم بتقدير
معين واعدام له اي
الحكم على غيره فيكون له
التعليق تأثير في اعدام اي
عدم الحكم ونحن نعتبر
معه اي نعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط و
الجزاء كلام واحد
الحكم على تقدير وجود شيء
عن غيره فالمشروط بدون
الشرط مثل انت
انت طالق
اي
المشروط وهو
قولنا انت طالق في قولنا
انت طالق ان دخلت
الدار اذا اخذ مجردا
عن الشرط فهو بمنزلة
انت في انت طالق
ليس بكلام بل مجموع
الشرط والجزاء كلام
فلا يكون موجبا للحكم
جميع التقادير كما زعم
نعم هذا اي على هذا
الاصل هو انه اعتبر
المشروط بدون الشرط
ونحن اعتبرنا المشروط
مع الشرط المعلق بالشرط
فهو ان دخلت الدار
فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق
اخر الحكم الى اوقات

يجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شئ بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشارة الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل

التوضيح

فان اليمين سبب للكفارة عنده اه بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن وان نفس الوجوب بالشرط ووجوب الاداء بالحنث فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء اه وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء اه

عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة
لوجود السبب وتعلق الخطاب ليست بواجبة الاداء بل
يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت
ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس الدال فلا يطابق
اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا
الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة
وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل
على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق
بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا
كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى
اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة
الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع و
الفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين
يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها
فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي
بين يديه هذا او كدر او بلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما
انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى
بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة

اذا كان المعنى في العين اضيف اليها الا تمتا شبيه كما يقال جرى النهر
فيقال حرمت الميتة لان تحريمها المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة
الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اى
المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان
احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من
ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب
لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها
عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع
علة البيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل اورد على
الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة
مثل انت طالق غدا واجيب
بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها
لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني
انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية
انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والحلال
التعليق جعل كلاما صحيحا لغرضيه ان يصير سببا كشطر البيع

التوضيح

انه في العبادة البدنية لا ينفك عن الوجوب عن وجوب الاداء
وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط لم يكن له طريقا مع انا ما دام الاول وهو انا نعتبر الشرط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع فلا يكون ان الجزء بمنزلة فقوله انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا

٢٠١

حتى لو علق بشرط لا يدري او قوف على وجوه لغا مثل انت طالق
ان شاء الله تعالى **قوله** يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لنا
ما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا
ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلث
فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه
او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين
الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة
انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع
افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني ان
السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى
عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض
لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من
حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون
شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصلوم والاحرام فانهما يمنعان
عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب
الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني
الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق

وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا البقاء والخلف يخلفه في
البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب
هو الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق
المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب
الاداء فيتعلق بالسبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل
لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل
يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى
فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة
منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود
بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام
السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول
المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية
وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء
في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود
في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله**
وتبيين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة
التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد و
انما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على
الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السببية

التوضيح

لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث

وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح لان المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية.

وتبيين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار ان الاجل [illegible] على الحكم [illegible] الا في الثمن فظاهر انه دخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان [illegible] ويحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس [illegible] على الحكم دون السبب [illegible] من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فتعليقهما بالشرط والبيع لا يحتمل [illegible] الخيار شرط مع المنافي [illegible] كان داخلا على السبب [illegible] دخوله على السبب والحكم معا [illegible] على الحكم فقط [illegible] من دخوله عليهما.

عن الانعقاد في الملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة يندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ماسبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله** الباب الثاني من الباب بين اللذين اولهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد

التوضيح

من حيث هي اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر الخبر صادق والانشاء ان لم يحتمل

واخبار الشارع كقوله تعالى والانشاءات مرصص الاوهم

اكبراي من الانشاء

ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض بحد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضح عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالحكم في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام و احل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر و النفي مجازا عن

النهى فيفيد الحكم الشرعى بأبلغ وجه لأنه اذا حكم بثبوت الشئ اونفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لايلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظيرًا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن اولادهن الخبر الذى هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتداء والخبر ام خبر المبتداء وحده قلت ميل صاحب الكشف الى الثانى وان امعنى والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعمًا منهم ان خبر المبتداء لايكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبى وغير طلبى ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال شمس الائمة رحمه الله تعالى احق مايبتدأ به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز به اى بقيد الاستعلاء عن الدعاء

التوضيح

لانه ادل على الوجود اعلم ان خبر الشارع يراد به الامر مجازا انما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد فى الامر لايلزم فاذا اريد المبالغة فى وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

وكذا الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهى

فالامر قول القائل استعلاء

والا للتماس لما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو لئلا يلزم
يقول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب
الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون
مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من
مصدره على طريقة اشتقاق افعل من لفعل ثم النزاع
في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل
على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على
طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل
غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي
ويرد عليه نحو كف نفسك اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل
الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني

والامر حقيقة في هذا القول اي الفاظ المجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فا يدل على انه اي على ان الامر ...

وهو كون الامر بمعنى المصدر تشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد به اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل عندهم على طريق الاستعلاء قد يكون التهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر حقيقة اي صحيحا للفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ا م ر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري

للايجاب بدليل ايجاب
فعل الرسول صلى الله عليه
وسلم لان الامر حقيقة
وكل امر للايجاب احتجوا
على الاصل وهو ان الامر
حقيقة في الفعل بقوله
تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله وعلى
الفرع وهو ان فعله
عليه السلام للايجاب

الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء و
الفعل والصفة والشان لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه
الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا
للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم
يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة
الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام
ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب و
لا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون
قولنا كل امر شامل للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي
عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان
غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام
بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال
الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما اصل
وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي
عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى

بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي - قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه لا يصح نفيه اي نفي الامر عرفا فان يقال انه لم يأمر من هذا الدليل ظهرت ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي يجمع على امور ليس بمعنى الشأن -

وامرهم شورى فتنازعتم في الامر تبيّن من امر الله وامثال
ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى
كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب
فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل
قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته
ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من
الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع
اشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل
من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص معنى
انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا
يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يترك
الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على
الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه
لان مجرد كون اللفظ حقيقة في معنيين مختلفين لا يوجب الاشتراك
لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة
في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر
لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم

وتسميته امر تجاوز اذ الفعل يجب به قوله
اذ الفعل واجب .
لعلاقة الى زمين
الامر وا غيره -

الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يحسن عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه أمَرَ بمعنى فَعَلَ ويامر بمعنى يفعل والاول يدل على ان الامر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئوت اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه في ما امرهم به وما امر فرعون برشيد

قوله فوصفه بالرشيد مجازا من وصف الشئ بوصف صاحبه
سلمنا انما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا
ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال
سلمنا واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل
موجبا او غير موجب فابطل لتفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا
اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب على ما سيأتي
على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب لا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي
صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل على ان الفعل غير مراد بان
القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم
عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون
الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من
الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما في هذه
الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال
كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف
الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب
اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف
الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال
اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل

سلمنا انه حقيقة فيه
اي في الفعل لكن
الدلائل تدل على ان
القول للايجاب
لا الفعل اي الدلائل
التي تدل على ان الامر
للايجاب تدل على ان
الامر القول للايجاب لا الفعل
وان تدلك الدلائل
غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن
امره يراد بها الامر القول
ولا يمكن حملها على
الفعل وسيأتي واما
قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره
فكان حمله
على
لا يمكن حمله على
الفعل وان كان
راجعا الى الرسول
والقول مراد اجماعا
فلا يحمل على الفعل
لان المشترك لا يراد به
اكثر من معنى واحد
فلا حاجة الى
اقامة الدليل على
ان الفعل غير مراد
بل هو محتاج اليه
اقامة الدليل على ان
المراد عمل

٣١٢

في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه
انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود
واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما
هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد
بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب
هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر
من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام
ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص
بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد
الماضي والحال والاستقبال لا يحصل
الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان تحصيل
الموضوع في اللفظ وفاء لا بالمقاصد
في حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان
القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا
اتباع النبي عليه السلام في افعاله
التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة
به للدلائل الدالة على ذلك

وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه
بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج
اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة
فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال
احتجاجهم على الفرع فلان كون
فعله موجبا مستفاد من قوله عليه
السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو
صيغة الامر لا من نفس الفعل
والا احتيج الى هذا الامر بعد قوله
تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
وفي عبارة المصنف تسامح لان
القول بان كون الفعل موجبا
مستفاد من هذا الحديث
هو عين دعوى الخصم و
الاقرب ان يقال وجوب
الاتباع في الصلوة ثبت
بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير
ثم عارض تمسكهم بالسنة

التوضيح
(واللفظ كان) اى الامر القولي كان المقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام مستفيد من قوله عليه السلام صلوا -

بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما. وبما روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى انهم يتبعونه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه، اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين

الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا **قوله** (التاديب) هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق و اصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف يقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اى انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** (قلنا) ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم ناقضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في ساعتنا او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك

الايجاب نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا. التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك. الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم. الاباحة نحو كلوا. التهديد نحو اعملوا ما شئتم. الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله. الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين. التعجيز نحو فأتوا بسورة. التسخير نحو كونوا قردة. الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم. التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا. الدعاء نحو اللهم اغفر لي. التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي. الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون. التكوين نحو كن فيكون. (قلنا) والحجة للتوقف ما يجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة.

الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور المعنى لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو لا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا

قوله وهذا الاحتمال) اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقوق

قوله وعند العامة) اي اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يجب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل وبين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله تعالى انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال

التوضيح

(وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذا الاحتمال لانسد باب العلوم فانه يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الذي هو زيد وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من تجوز وخصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة فبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها و ايضا لم يدع انه محكم (وعند العامة موجبه واحد) اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم او الندب والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم) -

لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او
الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول
ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى
وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية خوفهم و
حذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب
ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان
موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته
او حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا
فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت
قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله
او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة
معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به
فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر انما يحسن ذلك اذا كان
فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه
مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا
كان المأمور به واجبا اذ المحذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا
انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو

التوضيح

يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح النهي ويكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب (و) ان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف رسوله على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول او الفعل

اول المسئلة وعين النزاع و على تقدير كون امره عاما وهو ممنوع
بل هو مطلق والنزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول
النزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر
من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة
بل الحذر عن اصابة المكروه واجب امره مصدر مضاف من
غير دالة على معهود فيكون عاما الا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا
يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب والنزاع فى انه
قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم
من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان
يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله و
رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير فى لهم لمؤمن و
مؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله و
رسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما
شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما فى جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى
سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من
القول بوقوعه فى سياق النفى ثم لا بد ههنا من بيان الامرين
احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشئ



التوضيح

فعلم ان المراد بالامر قطعا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة او مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رح الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول

قوله كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن لا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشئ على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اى اذا اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بترجيح فعل شئ او اباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشئ يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول

التوضيح

وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان حقيقة الكلام مراد بها اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات

جاء بي زيد ركوبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة

وان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه
الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات
الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف
لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل
قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب
التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز
تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلا بد ان يتعلق
بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مامور بذلك
وبعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى
مخاطب وعلى المذهبين اى سواء كان قوله تعالى كن فيكون
مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مطلوباً من هذا الامر اعنى
امر كن اما على الثانى فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث
اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول
فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم
بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا
بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام
حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون
الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها

التوضيح

وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثانى فظاهر واما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل

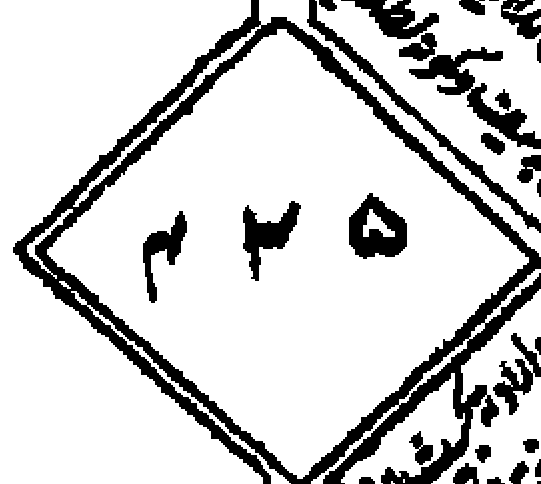
كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين
للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون
بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى
وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من
الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ
فى امر التكوين وحصول المامور به فى امر التكليف الا انه لو
جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف
لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل شاء اولم يشأ كما فى امر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة
التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار وان كان
ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله و
الا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل
امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب
لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر
هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره فخر الاسلام
رحمه الله تعالى ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به
حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى
حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر آكد ما يكون من
وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى

التوضيح
(فيكون الوجود مرادا
بهذا الامر) اى اما اقتضى
انه كان يجد الامر
يوجد المامور به (فكذا
فى كل امر من الله تعالى
لان معناه كن فاعلا
لهذا الفعل) اى يكون
الوجود مرادا فى كل امر
من الله تعالى لان كل
امر فان معناه كن فاعلا
لهذا الفعل فقوله صل
اى كن فاعلا للصلوة
وزك اى كن فاعلا
للزكوة فثبت ان كل
امر امر بالكون فيجب
ان يكون ذلك
الفعل

الوجوب الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة
في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب
اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع
فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة
وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود
الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام
لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم
عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام
وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب
بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا
بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني
ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة
المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون
معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها
فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر
العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع
مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث
وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء

التوضيح

(الا ان هذا) اي كون
الوجود مرادا من كل امر
(بعدم الاختيار فلم يثبت
الوجود وثبت الوجوب
لانه منفصل الوجود
وغيرها من النصوص
كقوله تعالى افعصيت
امري - وقوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا
يركعون والعرف فان
كل من يريد طلب الفعل
جزما يطلب بهذا اللفظ



على ما تنبئ عنه الآية فالأولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة
التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل
عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل و
الوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به
ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر فلعله من ترتب
الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع

على ان موجب الامر المطلق وهو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لاتفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لابد لها من دليل و قيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال و

التوضيح

مسئلة وذلك ا بعد الحظر لما قلت وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله أي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا فان الشئ بالقرينة اي لسنن والاباحة في الاولين ثبتنا الترتيب فان الانتفاع [illegible] انما امر بها لحق العباد وشفعتهم فلا ينبغي ان يلتبسنا على و [illegible] الجمعة مضرة بان يجب عليهم.

اجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة
القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا
للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه
بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من
فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد
الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم
ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر
للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب
البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب
اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام
عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام رح
اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة
وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف
ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه
الله تعالى بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة و
نفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة
اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه

التوضيح

مسئلة وان اريد به الاباحة او الندب فقد قيل عند البعض والجصاص جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه) اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله هذه المسئلة اختلافا بين الكرخي والجصاص بانه مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام رح هذا هو تاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا اصطلاحه قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير الا في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند [illegible]

استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة
الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا
على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا
وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة
ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ ام وعلى الصيغة
المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا
وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر
في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به
خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح
ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر
حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر
مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر
مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به
على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه
ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به و
جوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام
لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام

٣٢٩

التوضيح
لكن يحمل غير الحقيقة
له على المعنى الخارجي
بقاء على عدمه مامورا
اطلاق الغير على الجزء
فان الجزء عنده ليس
عينا ولا غيرا على الحقيقة
من تفسير الغير في
علم الكلام في اصل
الخلاف في هذه المسئلة
ان اطلاق الامر على
الاباحة والندب
هو بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء ام
بطريق الاستعارة
ومبنى الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي
والمجازي
كالشجاعة
بين الانسان
الشجاع والاسد
والاصح الثاني وهو
اطلاق اسم الكل على
الجزء لانا سلمنا ان
الاباحة مباينة للوجوب
فان معنى الاباحة جواز
الفعل وجواز الترك

بمعنى آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا تحصيل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واول كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكر له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر

التوضيح

ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل فانه يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء الوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما اي الاباحة والوجوب لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الا الخاطري

و يمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له
فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة
وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون
صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيلو
الخلاف الى ان استعمالها فى الندب او الاباحة من قبيل
الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على
الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة
فيهما مع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل لا انه فى الوجوب
مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى
الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب و
الاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع
الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد
بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد لا امتناع
صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت
فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون
جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع ترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام

ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقرير كانه
قاصرا لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب الى ما اختار
فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان
ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع
مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من
جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة او الندب
استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت
الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ و
يثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت
الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض

او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث
يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه
وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة
عن جواز الفعل فممنوع ممقبوليته قلت هذا مبنى على ان الوجوب
هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم
الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وان الماذون فيه جنس
الواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج
فيه وهو كونه ماذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا تليق
بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس
معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل
معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة
واراد تهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل
فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان
الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة
فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة
الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا اياه مع اشتراكهما

قوله فيه بحث ... [illegible]

٣٣٣

في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث
انه من افراد الشجاع او من حيث ان لفظ الاسد يدل على
خاصيات الانسان كالنطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز
الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه و
تثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان
الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى
انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا

او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة
على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق
بين صيغة افعل و لا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول
الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك الا ان مدلول كل
منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على
اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا هذا حيوان او يطير
حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان
والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا
من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل) يعني ان الوجوب هو
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون
بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على
الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رح
يدل لان الدليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك
ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد
جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع
بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب

التوضيح

(هذا اذا استعمل) في الامر في الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب ثم عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غيره وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء بطريق الاستعارة انما يكون في ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب فبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غيره وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء و الدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فاللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط و انما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا فالامر

على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير
اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرائين حتى يلزم
انقلاب اللفظ على الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله** فصل
عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك
بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا
يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت
مرة العمر مثل صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان
ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا
يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا
نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم الخلاف
في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة
يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من
اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من

اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال لعامنا هذا ام للابد
لا يقال لو فهم لما سال لان نقول علم ان لا حرج في الدين وان في
حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه
فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج
بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر
الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا
بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس متكرر وفي
اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا
هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس
فهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام
قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع
بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال
لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب
كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت
سببا لانه عليه الصلوة والسلام كان صاحب الشرع واليه
نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى و
هو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب
الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات في ذلك لما مر من سوال الاقرع

التوضيح
سال الاقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبر بسبب العبادات وعند الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر لكونه في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اقم الصلاة لدلوك الشمس قلنا الترتيب بتجدد السبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمله اصلا لان لفظ المصدر فرد فانما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يقع الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين والكراهة عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلاث لا الاثنين

ومنه كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا و النكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فيدل الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في امر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه مطلق الامر بل للتقييد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا

التوضيح

لان الثلاث بعض من افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض والدلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم في ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث ايضا

المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف رح في
مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر في التقويم
عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق
بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في
اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف
اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق
يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان
وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان
الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان
مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان
دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة
واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر
السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح
عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا و
معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله
وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع
على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد

وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار.

من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين او صم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الاسم للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما) قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى

والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كالاسم فاعل حمل على مصيره لم يحتمل مصيره العدد فاللام في المصير عوض عن المضاف اليه وضميره لم يحتمل المصدر وبه يحصل لنظ فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام

التوضيح

فعل الاتيان بالمامور مطلوبا عن ادائه اي تسليم عين الثابت بالامر (وقضاء) اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت به ليشمل النفل

دعوتهم يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد بالجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وبكثرة المصدر بالشبه اى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فيفصل لا فراق ان اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغير مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رضي الله عنه يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فعندهم الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل و ظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء

قوله قسم من الاداء وهو المختار الغزالي في المستصفى والرازي في المحصول ١٢

اولان قوله فی تعریف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا
احترازا عن القضاء فانه واقع فی وقته المقدر له شرعا ثانیا
حیث قال علیه السلام فلیصلها اذا ذکرها فذلك وقتها
فقضاء صلوة النائم او الناسی عند التذکر قد فعل فی وقتها
المقدر لها ثانیا لا اولا و عند اصحاب ابی حنیفة رحمه الله تعالی
الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا کان او غیر موقت
فالاداء تسلیم عین ما ثبت بالامر واجبا کان
او نفلا والقضاء تسلیم مثل ما وجب
بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالا
مر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحینئذ
یصح تسلیم عین الثابت مع ان الواجب وصف فی الذمة لا یقبل التصرف
من العبد فلا یمکن اداء عینه وذلك لان الممتنع تسلیم عین ما وجب
بالسبب وثبت فی الذمة لا تسلیم عین ما علم ثبوته بالامر کفعل
الصلوة فی وقتها او ایتاء ربع العشر والحاصل ان العینیة والمثلیة
بالقیاس الی ما علم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب فی الذمة و
علی هذا لا حاجة الی ما یقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر
بتفریغها فاخذ ما یحصل به فراغ الذمة حکم ذلك الواجب کانه
عینه والثابت بالامر اعم من ان یکون ثبوته بصریح الامر کقوله
تعالی اقیموا الصلوة او بما هو فی معناه کقوله تعالی ولله علی الناس حج البیت

ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال والاعراض ايجادها واتيانها لما كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقتضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل فى تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذى ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا ومندوبا وهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب يعنى ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من

اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك
او مساويا له دخل فى المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون
الاتيان بالنفل هو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهل معنى المندوب
اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب لا يختص بموجب الامر
ولم يتعرض للمباح اذ ليس فى العرف اطلاق الاداء عليه بالاصطياد
مثلا الا بما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغى ان يسمى اداء على
القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة بان الكل موجب الامر
وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل فى
الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة فى الاباحة
والندب اى يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او
يجعلها موضوعة للاذن فى الفعل فيكون حقيقة فى كل من الثلاثة
فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة فى الوجوب
والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد
بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف
فى ان اسم الامر حقيقة فى الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما
او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة
فى الطلب الجازم او الراجح فيدخل فى الثابت بالامر الواجب و
المندوب وان كان صيغة الامر مجازا فى الندب فان الاحكام الثابتة
بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه

لم يثبت بالامر الا على قول البعض **قوله** ويطلق كل منهما اى من الاداء
والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما فى
تسليم الشئ الى من يستحقه وفى اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اى اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين وقد
اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة
فى تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام و
ان الاداء مجاز فى تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء
فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** و
القضاء لا خلاف فى ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب
جديد واختلفوا فى القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد
اى نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففى عبارة اكثر
المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم
لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف
فى اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام رحمه الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذى اوجب الاداء

التوضيح

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا

والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت فى وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يقدر له مثل الا بنص وعند عامة مشايخنا ما وجب الاداء لا بنصها وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده قربة اصلية فات الاشرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بلا اثم اذا كان عاصيا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا فى الترك واذا ثبت فى الصوم و الصلوة وهو معقول ثبت فى غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لا علاوة

احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في
وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق
فان اقامة الخطبة مقام ركعتين لم تثبت مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل
الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في
مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما الا بالنقل لو وجب
بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء
حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لواجب سابق بخلاف الواجب
ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل الواجب في وقته بسببه اي
بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل
مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت
يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله
وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع
اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه
قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف
الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن

التوضيح
ان ما وجب بالسبب
السابق بعينه ساقط عن في
الوقت وان شرف الوقت
ساقط لا الى ايجاب
ابتداء جوابا لكان
مقدرا وهو ان القضاء
انما وجب بالنص فيلزم
فعدة من ايام اخر
فيكون واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الكلي
اوجب الاداء تعالى في
جوابه وما ذكرنا من
النص لا يلزم الا و
ايضا لا يرد قضاء
الاعتكاف المنذور
قياسا لان القياس
مظهر لا مثبت

عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وبيانه في
العبادات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في
احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب
بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة
والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى
هو مخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع
التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل
الفائت يقابل بالمثل او بالضمان فالذي يفوت به شرف الوقت الفائت
قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف
الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص
والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر
من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك
بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت
الا ان المصنف قد صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان
عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم
في ايام اخر والصلاة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل
مع ايماء الى انه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده

الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت الا انه
نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت
ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكذا المعقول
المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة
فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم الا لكم
لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة و
وجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب
جديد ودليل مبتدإ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص
لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الا الى
مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس
مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب
السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له و
نحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم
الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس
واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول
معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به
بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة

ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل

التوضيح

(الاصل) وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان) ينبغي ان يجوز في (رمضان آخر) اي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف في رمضان ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان (آخر) ينبغي ان يجوز (لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء) و(الاداء قد اوجب النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان) يوجب صوما (مختصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء ههنا يجب بما اوجب الاداء) اي النذر (وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) اي الصوم (المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا) اي عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه الا في وقت مديد يستوي فيه الحياة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر

لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه لمسئلة
تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون
بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب
ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما وللاعتكاف اثر في ايجابه
وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف
الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن
من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان اخر وهو وقت مديد
يستوي فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط
الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي
صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله
عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه
وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة
وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى الوضوء لاجلها وقوله وانما
جاء هذا النقصان لعدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف

فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية
الصوم فيه ولا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب
الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة
الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان
هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة
فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله
فلم تثبت القدرة اى على كتسابٍ مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة
بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه و
اطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه
فبقى اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت
بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه
احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص
الاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
وذلك بان يقتضى الاعتكاف فى رمضان اخر والدليل على كونه
احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل
السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة

بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا وجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء

قوله وهو ان يقترن بصوم
نعم بناء على ان شرط صحته ان يكون الصوم متعلقا به لا بطريق التبعية
كما هو الحق من ان المنذور هو
الصوم

٣٥٣

لا التأثير والإيجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف
الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة
الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث
المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت
وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه
اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب
صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل في ذلك لان النذر بالاعتكاف
موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا
عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة
الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى
النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب
الصوم المقصود وقوله رمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف
وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به
مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر
رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني
الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال لا يجري في
شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال في رمضان
اخر لابهامه والى رمضان الاخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان

بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف و
ذلك لانه لوكان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة الانسان
زيد ولا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع
شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا
على قصد التقدير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب
صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط
موجبا له **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان
الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد
الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا
يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء
والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والا لزم ان يجب
عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به
في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال
مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط
القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم

التوضيح
وسقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم
مقصود فعلم ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود والاعادة
انما وجب القضاء مع
فضيلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت
اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة يغلب فوتها
بخلاف فضيلة الصوم
المقصود وهذا البحث
من مشكلات مباحث
اصول فخر الاسلام رحمه
الله تعالى ا-
وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير
ما فسرت
لكن
لا يخفى على ذوي
الكياسة الممارسين
للعلوم ان دليل الذي
استدل به على الاحوطية
يدل على ان المراد ما
ذكرت لا ما ذكره و
الحمد لله ملهم الصواب

بلا موجب كما هو احد الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله تعالى و الاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادى فى رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو التادى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكر المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله الامر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء

المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعاً لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها

التوضيح

كالجماعة وقاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء.

٤٥٧

كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه اوسبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه متقديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل الاداء شبيها بالقضاء والقضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال **قوله** وقد فرغ حال من فاعل ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل

التوضيح فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (او تكلم) اي اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة) لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو)

التوضيح كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام) اما بدخول مصره للوضوء واما بنية الاقامة في غير مصره (وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء) والقضاء لا يتغير اصلا بالاقامة ولا بالسفر (وفي الامام) اي باعتبار ما هو فرع اي امامه صلوته الا كمسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء محضا فرضه اربعا (وكان هذا المسافر مسبوقا) اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة

وهو لم يتغير في نفسه لا تقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول وغير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل بالقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا

التوضيح

اى لا تقضى لان ابطال الاصل لاجل ... في الزكوة فان ... الفدية في الصلوة ... اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص ... القربة اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم ... وهذا حكم لا يدرك بالقياس ... لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ... الشاة او بقيمتها هل هو مثل القربة الاراقة ام لا ... بالعين او القيمة في الاضحية ... في الصوم ... بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمشروع ... الواجب ... القبول ... تكون الفدية واجبة ...

التوضيح اى لاجل بان الاخرى

فانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سها في القدر الذي يسبقه الامام ولا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو.

(واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم.

وثواب النفقة للحج) وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبير التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذه الايام لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية (فان كونها قد يحصر صرف على ... ولا يقضى تعديل ... لان ابطال الاصل ... الوصف وحده لا يقضى بنفسه فلم يبق الا ... وكذا صفة الجودة

اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك وكمعلوم الاثر انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة لا سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب و السنة والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيأ احتياطا فى باب العبادة

واخذنا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي
معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن
الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله**
لم يبطل بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل في
ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه
الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الصوم اصلا في الشيخ الفاني ليس
بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله
تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبه بالقيام من جهة
بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق
القعود بانتفائه لان استواء البدن موجود في الحالين الا انه ليس
بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** تنقسم الى هذا الوجه الصواب على
هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى **قوله** والبيع اي
وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقية الاخذ فيصح
في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان
الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب
وتسليم المبيع عن الوصف الذي ورد عليه الغصب او البيع وقد يكون
تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه
اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع

التوضيح
لم يبطل بالشك
واما القضاء بشبه
الاداء عطف على
قوله واما بمثل غير
معقول كما اذا
ادرك الامام في
العيد راكعا كبر في
ركوعه اي كبر تكبيرات
الزوائد فانه و
ان فات موضعه
وليس لتكبيرات العيد
قضاء اذ ليس لها
مثل قربة
لكن للركوع شبه
بالقيام فيكون شبيها
بالاداء وحقوق
العباد ايضا
تنقسم الى هذا الوجه
في الاداء والكامل
كرد
عين الحق في
الغصب
والبيع والصرف و
السلم لما عقد
الصرف والسلم يجب
بدل الصرف والمسلم
فيه في الذمة فكان
ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم
فيه قضاء اذ هو عين
غير الدين لكن
الشرع جعله عين
ذلك الواجب في
الذمة لئلا يكون
استبدالا في بدل
الصرف والمسلم فيه
والاستبدال فيهما
حرام

يجعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان مال الدائن دينا فى ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره بان تادية القرض

التوضيح

(والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او بدين او غيرهما) بان كان حاملا او مريضا (حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب هو لا يمنع تمام التسليم. وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر.

٦٣ م

ضاء بمثل معقول في تادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب

عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان

استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في

يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما

عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين

ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه

ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك

الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشتري

لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع

بسبب كانت ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحق بالملك او برهن او

صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب

بمنزلة المرض بل شر والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع

بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم

فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم

اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون

المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا **قوله** و

كاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب

على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء و

من حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض

كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل لوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابي يوسف رحمه الله تعالى له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا ولا منع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته

بالتسمية لا بقيمته ويتفرع على كونه اداءان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبت

المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف

ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم

الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بلا استحقاق توقف

البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه نصب

القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان للزوج ملك

التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه

الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون

العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة

على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود

حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول

لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم

المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج

مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة

للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه

قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها و

عائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني

هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه الصلوة

والسلام **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على تبدل الملك

يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية و تبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وآخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه الطعام الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا به و

الهبة قبل ... جهلا وان كان قضى ... بقيت عليه ثم ملكه لا يبرأ حقها فيه. ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله.

انما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع
الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي
حاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه
الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرر المنهي
عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال ان له نكتتان احداهما انه تغرير
والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل
على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية
انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرر **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه
اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووضعا بحيث صار متمكنا
من التصرف فيه فان قيل زال يدا مطلقة بجميع التصرفات و
ما عاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير
ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان
قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار و
نقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من
الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه
وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من
العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة
الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون
لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا

التوضيح

ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور تم بالاتلاف و
بالجهل لا يعذر و العادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل و المثل الا ان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

٤٦٧

التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل
وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة اداء
الجماعة فالقضاء بجماعة او منفرد اتيان بالمثل لكامل لان الاداء وان
اكمل قوله فمن قطع اليد ثم القتل ما اوقصيرا عن شخص او شخصين
وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر
خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل
الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع
القاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما
ليس للمولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه لما اقتص بالقطع اذا
تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتل متعمدا
سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو
القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع
حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع



ثم القطع جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات خليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثانى حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تعيين لما صدق عليه الموجب فى الموضعين لا بيان اختلاف فيهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يجئ اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابى يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب له الاصل هو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا فى ايدى الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف

التوضيح

(عند عدم احتماله) اى القصاص (منه) اى القاتل بان سلم نفسه وعفى القتيل بان يهدر حقه بالكلية (وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) فرع كهذه المسئلة فى حقوق الله تعالى فالآن نذكرها فى حقوق العباد لتفرع عليها فروع كهذه (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض وان قيل فكيف يرد العقد عليها) اى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة) اى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الا به) اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم (وبعوض) اى ابتغاء البضع (منفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما (فتكون فى نفسها كذلك) اى لما كانت المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة (لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس الا لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك

التوضيح
او القتل قد يجئ اثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ملحقا اثر الجرح فهذا مسح لقوله ان القتل تتم اثر القطع (وانما لم) اى القصاص جواب عن قوله نقضا كما اذا قتله بضربات لان تلك الضربات اذ لا قصاص فيها (و اذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء او قطع القاضى وهذا عند ابى حنيفة

وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع) وفى القصاص مثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال مثل المعقول لصورته ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية (وانما شرع) اى المال

وهو انها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقويم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم

[illegible] بالعقد [illegible] بوجه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد فهم انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد والمثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة

كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال
المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض
منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها
بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق
انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع
مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار المالكية واطلاق التصرف
وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس
الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس
بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم
صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى
كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون
بحسب اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات
المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في
العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال
المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الحكم في
الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح
مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في
وفي ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال
كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال

التوضيح
(قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى (بخلاف القياس) لما بينا ان لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد الثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (هذا) اي الكون التقوم في العقد بخلاف القياس هذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول قوله (والفارق ايضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال في الصلح) الشاهد به قوله القصاص اذا قضى القاضي ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص و صورة المسألة شهد شاهدان بعفو ...

الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجه الفارق
لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بجزء مقابلة
غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما او
الرضى بما يوثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس
بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء
القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو
ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من
دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عليه بناء على قيام
العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابقائه حياة للمقتول وبقاء
لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف
القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله**
والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل مراة
على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية
والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية
ثوب او دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في
البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها
مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة
الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه و
لا تعين الا بالتقوم فصار القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدرا

فيخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن

على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل تعرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر

او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل ان الامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف
رحمه الله تعالى اجمل تفصيل المذاهب والدلائل اجمال القول بانه لا بد للمامور
به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا
لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات
كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول
الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح
المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن
حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول
يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين ويجوز ان يريد
بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث
عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته
ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها بحث عن ان
الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها
امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح
قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني
انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر
الوصول اليه بوادي مسئلة الجبر والقدر المسالك التي تطلب فيها الطرق
الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها

هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين

وبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة فمن زل قدمه فى البوادى او ضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم يتنبه للخطأ فى مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر هو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اى جعلت واقفا عليه وفقت اى جعلت الاسباب متوافقة لارادة فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو واجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله سواء كان ثبوتا او...

التوضيح

وحقيقة الحق فيها اعنى الحاق بين طرفى الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا معتذر عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الاسرار قدر ما وقفت عليه ووفقت لادراكه اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا

كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل ويقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده

ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين يعني انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين

قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق

يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر لانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه ثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله احترزوا بالقادر عن الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون كان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن

التوضيح

والحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمعنى كون الفعل ماموراً به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او للكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا التفسير الحسن

بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح لازم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحث لان الاول ان الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى وللقائل ان يقول ان اريد بما للقادر ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن هو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل

التوضيح

مما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الاخر ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير اخر للحسن المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وهذا ليس كذلك القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يتحقق الا بالامر

المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لو يكن كلا تفسيري لقبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين ليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا بتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل ولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل ولصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفها وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا

٢٧٩

التوضيح

لما ذكرت ان هذا الحكم مبني هذا على اصلين اورد ههنا على مذهبه دليلين لاثبات الاصل اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر لان ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض تبعية في التحيز فلا نسلم امتناعه فانه ما تم كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يتقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عني به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني

ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل لفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر قائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل

فقوله وكان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري ان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما والا لا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح مرجحا تاما لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا او الاضطرار والاتفاق لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان لتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا

على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لو يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصته منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصته منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ثابتا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض لهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع

التوضيح

وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال الح لو توقف على مرجح يجب الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة صدر الفعل مع هذه الجملة تارة وعدمه اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا لكان الكلام في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقد ان هذا الدليل يقينيا

عند احدهما تارة دا الاخر اخرى من غير مخصص فيا عقلا ازاد من كفاية الفرض يكون اتفاقيا او باعتبار

المرجح يحوا التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج

الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة

ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل

فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا

بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير

المصنف رحمه الله تعالى وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك

الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري

الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح

كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح

من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان

من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد به عدم التوقف

على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة

اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا

مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عنده وجود المرجح لم يكن اختياريا

وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره

اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح

لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة

لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار

الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول

السواطع

والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لوجوده واعلم مقدمة منعا يمكن ان يقال انه شيء وتخفى على كل الفرق تقييد مواقع الغلطات منها ان المصنف ما سنح لنا ظهوره هذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي يصح ضم المصدر باثره وعلى ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فهناك قامت الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة

في بحث الوجوب وفي بعض النسخ بالواو ولفظ الظاهر ح وح يكون عطفا تفسيريا لقوله ينقطع ١٢

انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط
والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا فى مقابلة
الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثانى انه يجرى فى فعل البارى تعالى
فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف فعل
العبد بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسلمنا
قلنا يجب الفعل ولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا
ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر
الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافى ذلك فالمرجح هو
الارادة التى يجب الفعل عندها تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب
عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثانى
بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى
المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار
ومقدورية الفعل كافٍ فى الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل
وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب
الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم
كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله
تعالى انهم لو يوردوا على مقدماته منعا يعتد به انه قد خفى منشأ الغلط
فى هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدون يقينيا والذين

التوضيح

فهى بالمعنى الثانى
وان اريد بها ايقاع
تلك الحالة فهى
المعنى الاول والمعنى
الثانى موجود فى
الخارج اما الاول
فامر يعتبره العقل
ولا وجود له فى الخارج
اذ لو كان له
موقع ثم ايقاع لذلك
الايقاع يكون ايقاعا
الى ما لا نهاية فيلزم
التسلسل وبطلان
المبدأ فى الامور
الواقعة فى
الخارج وهو محال

لا يعتقد وثقة يقينا والمصنف رحمه الله تعالى اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله**

المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحل فانه تحريك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر فيكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول

التوضيح

ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا ابده الا حالة كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري

٤٨٤

الموضح

فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اى العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ويكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيأ ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه كان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو جواب الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء

يقع به **قوله** المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب
وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة
واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير
اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم
الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض
الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد
وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال
فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني
بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون
علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند
وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه

المتن

المقدمة الثانية
كل ممكن فلا بد من
ان يتوقف وجوده
على موجد والا لكان
واجبا بالذات ثم
ان لم يوجد جملة
ما يتوقف عليه
وجوده يمتنع وجوده
والا امكن وجوده
وكل ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه
محال وههنا يلزم
لانه ان وجد بدون
تلك الجملة لم تكن هي
جملة ما يتوقف عليه
والمفروض خلافه
وان وجد تلك الجملة
يجب وجوده عندها
والا امكن عدمه
في حال العدم ان
توقف على شيء آخر
لم يكن المفروض
جملة وان لم يتوقف
على شيء آخر فوجوده
مع الجملة تارة وعدمه
اخرى رجحان من غير
مرجح وهو محال

وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق
لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن
بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة
ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما
الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع
الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما
بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة
ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال
وبيان اللزوم ظاهر اما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون
اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه
بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة
لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا
وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك

التوضيح

فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجاب لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد الوجود بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة فان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ اخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ اخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة او نقصان ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ اخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الاخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجود

او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان
الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم
والا لامكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه كذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم
عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء فى تناقضهما وهذا معنى ما يقال
ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله
كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود
المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه
انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره
المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن
والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة
الى المعلول فهو فى الذهن متاخر عنهما وفى الخارج غير متحقق اصلا
والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا

بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل المرجح لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها ويمتنع عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والمتكلمون اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار والعالم حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول

التوضيح

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان فاعلم ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل الاقيسة بان اريد السبق الذهني في فعال

لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وتقدم

المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف

بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده

مادام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد

الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا

ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف رحمه الله

تعالى بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون

المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب

في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي

وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل

او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى

وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج

في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر

بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة

الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا

وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع

انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب

اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان

جزء من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة

التوضيح

لانه يلزم وجوب الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلول لها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين موخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه ايضا مقارنا معه في الحقيقة واحد

التوضيح

المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امر لا موجود في الخارج ولا معدوم كالامور الاضافية وهو القول بالحال

تامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد السبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا انه يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تابع للوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج

اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثرها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتاخر عن العلة بالذات لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق باحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه

التوضيح

وذلك لان جملة ما يجب عنه وجود زيد الحادث لا يكون تامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين لحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين لحدوثه في وقت معين ترجحا من غير مرجح

محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخر عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهنا له على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه ايضا لاخفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السببية كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجود والوجوب على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال لان انقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود

لا يكون بعضها حادثة فقيل ان لو دخل في تلك الجملة الحوادث لا موجودة ولا معدومة فهو اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة الوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية

وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ما ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام

التوضيح

ثابتة رحى انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يكون الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما

باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب
ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك
الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان
ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما
فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم
انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان
تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد
الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله
وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات
الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما فى الباب انه لا يدل على وجوده
واما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن هذا بديهى
ولان الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة
فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة
الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات
التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه
على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة
وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد

وذلك لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم من خلل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فحينئذ عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو

[illegible]

من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عدم عمرو فاما ان
يتوقف على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم
اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من
الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء
العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من
جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والعدم قديم
فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم
الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة
فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد
قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات
والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني
وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد
وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه
وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها

التوضيح

فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون الا بعدم شيء من تلك الموجودات

قوله هذا الى الآخر ثبتت على تقدير انتفاء وجود كل ما يكون الشيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود بل معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التا

فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا

محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما

محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود

فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال

كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال

عدمه فلذا اعبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل

في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا

فكانه قال واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي

ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام

ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل

الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسياتي الكلام

عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف

عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما

يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع

ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم

مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود لنفرضه وجود

بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات

موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال

جزء علته الموقوف عليه وجود بكر هذا خلف لانا فرضناه مجموع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود
لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا
نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها
متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن
وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا
ضرورة زوال المعدوم بزوال علته فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة
انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة
وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف
لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد
ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا
ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات

التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة
وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات
التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها جعلنا معنى قوله
كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي
يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون
الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء
الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فحينئذ لا يكون العدم الا بعدم الواجب
وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث
من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت
القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب
عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما
ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له
مدخل في العلية ولا شك في جواز كون عدم المانع داخلا في علة الحادث فان قلت
الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم
وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي
جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك
الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز

ان يكون المتقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما
ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى اخره مما لا دخل له في اثبات
المطلوب ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود
الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة
مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو
اليها المستندة الى الواجب هذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ
عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات
وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق
بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف
الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير
يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة
الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم م. فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي
وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود
العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله
جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير
ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام

الى ذلك البعض الذي لم يوجد بأن علمه لابد ان يكون عندنا عدم شيء
من الموجودات التي تفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مرّ فيلزم انتفاء
الواجب هو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بأن العلية تقتضي شدة
المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره ترجحا بلا مرجح وليكون
وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة
بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب ضعف هذا الكلام
غني عن البيان اذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لابد على تقدير
وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان
قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات
الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق
والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار
الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي
تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب حينئذ لايتم البرهان على
امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت
امر لا موجود ولا معدوم قلنا اجيب بانه لايتصور الحركة الا بان يوجد
اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحصل اين او وضع اخر فالاين
او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه
فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لاتكون اثر الموجب

والذات التی یمتنع زوالها کیف توجب اثرا یجب زواله فان قیل لن ان تکون
علة المطلق الحرکة وهو امر مستمر وان کان افراده بحیث یجب زوالها
قلت ماهیة الحرکة لیست ماهیة محققة والا لم تکن طبیعة المطلق مخالفة
لطبیعة الافراد بل هی ماهیة اعتباریة رکبها العقل من حد وترکوبه
ثم عدمه وحدوث کون اخر فان قیل یمکن ان یکون المطلق باقیا
بتجدد الافراد مع ان الافراد غیر باقیة قلنا نعم لکن لا یمکن ان یکون
فی طبیعة الافراد امتناع البقاء وفی طبیعة المطلق امکان البقاء بل
طبیعة الافراد والمطلق تکون علی نهج واحد فی الامکان والامتناع
وههنا طبیعة کل فرد تقتضی عدم البقاء فلا یکون للمطلق طبیعة
نوعیة موجودة تحتها افراد فلا یکون المطلق معلول الموجب ولا
افراده ایضا لامتناع بقائها هذا ذکر المصنف رحمه الله تعالی وهو
لا یدفع ما ذهب الیه الفلاسفة من استناد الحرکات الی ارادات حادثة
من النفوس الفلکیة لا الی بدایة وتحقیق هذا المقام موضعه علوم
اخر وقد یستدل علی ثبات الواسطة بین الموجود والمعدوم بان
الایجاد لیس اعتبارا عقلیا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار
العقل او لم یوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الی ایجاد
ولزم التسلسل من جانب المبدأ فی الامور الموجودة ویمتنع کون ایجاد
الایجاد عینه ضرورة تغایر المحتاج والمحتاج الیه والجواب ان المعلوم

التوضيح

فان قيل الا يثبت هذا الامر على التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى اخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعدم امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما ينحصر فيه الاضافيات الاضافيات ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح ولم جزاء الى الواجب

٥٠٢

قطعا هو ان الفاعل وجد شيئا وهذا الاينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فلان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل ولم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما يسبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اناا وردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر ممن له ادنى تمييز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل

على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود وما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عند زواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال لعدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجوده امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجوب بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بوجود والعدم الذي هو عبارة عن وجود

وان فسر مالا يدخل فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء خلاف الاضافيات الموجودة معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب

شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال المعلول يعني وجود بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها امور معدومة على هذا التقدير فزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول العدم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انني لو لم ارم في شرح هذا الكتاب على تقدير هذا الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو اشتغلت بالمصنف في الاشارة الى ما تفرد به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** فيثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون زواله

وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث و يلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاد و لا يلزم من ذلك استغنائها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله الا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون

التوضيح

بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببديهي لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع و اللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها جائزا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات

الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبا لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل نقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا يستلزم الرجحان بلا مرجح او وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم

التوضيح

ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب فيلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في مقدمة الثانية

وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كالاعدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعي بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح

التوضيح

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم

للمساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح للمساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل لسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر والمرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي

التوضيح

فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فلو ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك

فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلابد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال وينتهى الى الواجب وهو المطلوب بهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل ويلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله ايجابا بالارادة **قوله** مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم

ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والايجاد ان يكون
ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل تبدل العدم بلا
موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله**
وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين
كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف
يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا
بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها
بديهية واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه يجب اقامة البرهان
على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على
المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان
اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم
فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه
قوله على انا نقول على سبيل التبرع بانه بعد سند المنع وبعد اثبات
يكون نقضا لدعوى الحكماء في تقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج
الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختار
الهارب مرجوحا مؤديا الى المهالك والسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح
بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم
بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده

٥١٣

التوضيح

وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجد المرجح في المثال الذي ذكرنا ما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد لا يطابق لما في نفس الامر كما في الافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوح ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان يكفي علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض

وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ فان قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل اختيارا الذى به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الشريعة فنقول فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل اى المصدر كالحالة التى تكون للمتحرك

فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان للوجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمتنع وجود تلك الحالة فلا يلزم الجبر علينا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط

في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما الفصل بمعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث او الايقاع كايقاع تلك الحركة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر اخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان سلسلة الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين

التوضيح

وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل وبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فيعين ما قلنا في الايقاع وهذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر

فالاول جعلنا الاول قسمنا ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فيفعل التفرقة فرق بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ويثبت التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها تتميز الفاعل حال الفعل ويخصص الاشياء بما هو عليه من الخصوصيات

باختياره وان اريد الثاني اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف رحمه الله تعالى ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدمه للوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق تدوينهم في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف رحمه الله تعالى اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه

ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال اذ ذلك
القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق
جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من
عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد قصده
الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد
ولا يخلقه بدونه وفي آخر الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها
ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر
الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري
لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى
عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع
مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك
ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا
صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح
للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول
المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعتقد او يتخيل من ملائمته فما ذكر
من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق
اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة
به يصح تعلق القدرة به ولا يستبعد ان الفعل قد يكون متعلق الارادة
دون القدرة وبالعكس **قوله** نفرق في الاختياريات بين ما نقدر

التوضيح

يلزم من وجود الارادة ان تكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق فحينئذ لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامتناع عنه وكذا نفرق في التراجيح بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية

علی ترکه وما لا نقدر فان قیل کیف یستقیم هذا والاختیار ما یتمکن فیه من الفعل والترک قلنا نعم ولکن قد ینضم الیه ما یمنع التمکن من الترک کمیل الانتقال الی المرکز بالطبع فی صورة الانحدار الی صبیب وهو ما انحدر من الارض کذا نفرق فی الترک بین ما نقدر علی فعله کترک الحرکة فی الارض المستویة وبین ما لا نقدر علی فعله کترک الحرکة الی البناء العالی وایضا قد نجد فی الفعل الاختیاری باعثا علیه وداعیا الیه من انفسنا کالمشی الی محبوب بخلاف المشی الی مکروه

قوله کقطع مسافة بعیدة فی طرفة عین لا نزاع فی جواز ذلک علی الانبیاء وقد تواتر عن الاولیاء ایضا الا ان بعض الفقهاء ینکره

قوله ثم القصد جواب سوال تقدیره ان قصد العبد اضطراری لا اختیاری لانه انما یحصل بخلق الله تعالی من غیر اختیار للعبد

التوضیح فعلم ان العلم الوجدانی قاض بانا نفعل من غیر اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساویین او المرجوح وهذا الترجیح هو الاختیار والقصد ثم مع ذلک کنا نشاهد خوارق العادات فی صدور الافعال کالحرکات القویة من القوی الضعیفة کقطع مسافة بعیدة فی طرفة عین وامثاله وکذا فی عدم صدورها کالتوقف فی اخبار الانبیاء علیهم الصلوة والسلام والصدیقین ان الکفار قصدوا وهموا

یقدم ... علی ذلک ... موسلا ... ولولا ذلک ... والارادات مع قدرته فی ذلک الزمان علی امور اشق من ذلک کما ان الموثر فی وجود الحرکة ای الحالة المذکورة لیس قدرة العبد ... اذ لو کان لم یتخلف ارادته ولو کان موثرا طبعا لما جری علیه العادة لم یوجد خوارق العادات وایضا الا نعرف الحرکات الا بتحریک الاعضاء وانحائها ولا شعور لنا بشیء من ذلک ولا ندری ای عصبة تحرک بدها لتحصیل الحرکة المخصوصة وکذا لا نشعر بکیفیة تحریک الحرکة ... فعلم منه جدا ... علی الاختیار وجدا ان اختیار العبد لیس موثرا فی وجود الحالة المذکورة انه جری عادته تعالی انا متی قصدنا الحرکة الاختیاریة فحصل ما ... من غیر اضطرار الی ... بخلق الله تعالی الحالة المذکورة الاختیاریة وان لم تقصد لم یخلق ثم القصد مخلوق الله تعالی

والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالیٰ بمعنی استناده لا علی سبیل الوجوب الی المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجودها يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهو ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما بالاختيار وصنعه يجوز ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر هو موجود لان صنعه فيه اما ان يكون

التوضيح بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار

ام فالقصد مخلوق لله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونا اضطراريا لان الاختيار تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط عدم امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الله فيخرج من صنع العبد

519

بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه وان كان عدما لاحقا او تعذر على امر او جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا لا سببا الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب الا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر فى فعل مرما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود حالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا [illegible] ه وجود

وان كان يتوسط عدم امر كما في لزوم العلة التامة الى جز عدم العلة الى ان يكون ذلك الامر الصنع للعبد فيه فيكون الذي يحصل وجود العلة لا يمكن الاثر والعلة التامة اذ لك الامر فانه اما العلة التامة ان كان موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب ... العبد ... عدمها وان كان العدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون يتوسط وجود امر هو واجب مستند بالوسائل ان للعبد صنعا فلا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم فلا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى ... يخرج من صنع العبد فهو الشيء الموجود لا يجب تقديره ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها ... وجود ... ما هي فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشائخنا ... المقل من ... افراد ...

٥٣٠

التوضيح

وما يقع به المقدور
لا مع صحة انفراد
القادر به فهو كسب
ثم ان مقدورات
الله قسمان الاول
ما يصح انفراد
القادر به مع
تحقق الانفراد كما
في الموجودات التي
لا مدخل للعبد فيها
والثاني ما يصح
انفراد القادر به
لكن لا يكون منفردا
بل يكون لقدرة
العبد مدخل فيما
نحو ذلك والشيء
كالافعال الاختيارية
للعباد وقيل
ما وقع لا في محل
قدرته فهو خلق
وما وقع في محل قدرته
فهو كسب هذا

٥٢١

الاثر هو المسمى بالكسب الفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما
مفترق بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي
الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي
الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله
تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل
الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد
الفعل في الخارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في محل قائم به هذا
ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى
الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده
بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد
وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل
الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه
وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد
واقداره وتمكينه ونحو ذلك ثم اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في
هذه المسئلة انه لا شك ان بعض احوال الحيوان لا شعور له بها كالنمو
وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرض وصحة ونوم
ويقظة وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وعدم القصد
اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره
عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي

فيها الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما

هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة

والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور

الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة

الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما

يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله

بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا

يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول

القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن

بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول

قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته

وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل

وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم

انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو

غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة

العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم

بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل

لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة

فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين

وان كان تفسيرا آخر لكن في التحقيقة المجموع تفسير الحد ... كسب ... بالقدرة ... ويضيا ... بايقاع المقدور بذلك الاعم فالكسب امر اضافي يقرب به المقدور في محل القدرة ولا يوجب انفراد القادر بايقاع الفعل ... فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور

قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها

قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك

التوضيح ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة ومعصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو موجب للاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان

ثم مشائخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر والله اعلم بالصواب ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته كون الفعل متعلق المدح او الذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا

توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان
ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض فى كلام الاشعرى
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر فى اول الفصل
ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق القبح او الذم فى الدنيا والثواب و
العقاب فى الآخرة ولا ادرى كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى
حتى ذكر فى سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعرى على سبيل
الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون فى معرض ذلك وهو
ما ذهب اليه الاشعرى من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته
بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح او الذم وفى الآخرة
الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق
المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف ان يعتد به
ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات
وتمويه الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند
الاشعرى كصرير باب وطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله
فى ونيل الله الصواب من وسائله قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على
كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان

التوضيح الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره
على ان الاشعرى يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال
محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون
بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما فى غاية
التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجب الفعل ثوابا للفاعل او عقابا له نقول ان عنى
انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده فى هذا القول وان عنى انه لا يكون

اصحابنا والامام
بحسن بعض الافعال
وقبحها يكونان لذات
الفعل ولصفة له
ويعرفان عقلا ايضا

تصديق اول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب
عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على
نص اخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه
بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم
الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى
فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق
ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون
قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على
حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه
عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبنى
على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه
او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم
القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه
ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع
في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق
الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع
على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على
انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تعالى القديم

تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم
فيه فيلزم التسلسل اذ ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا

التوضيح

اي يكون ذات الفعل بحيث يحكم ناعلى على فاعله ويثاب اجلا او بذم فاعله عاجلا ويعاقب اجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بان من شرائط الصلاة واجبة عليكم واشار ذلك فان لم يجب على السامع تصديقه في شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وارتفع فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او يكون وجوب تصديق اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام في ذلك الاخبارات الواجبة التصديق لانه يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب

بوجوب طاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف

على تكلم النبي عليه الصلوة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي

قوله وكذلك امتثال وامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب

وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان

كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي

ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على

الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا

الرسول ما بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير

المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من

المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم

الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح

واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب

على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى

الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شئ ام لا قلت معناه انه هل يكون

بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره

او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة

واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم

بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه

لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا ... ...

قوله والآمر وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهو ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح ...

... والعقل الة ... بها فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا اثبتنا الحسن والقبح العقليين

التوضيح فعلم انه بالعقل فيكون تركه حراما عند الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما اهل السنة فلان العقل عندهم لا يوجب الا تعلق علمهم بحسنها وقبحها من غير ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعند الاشاعرة الحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد كلها

كتاب نبي وعلى هذا المذهب قبل يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلوة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح و المباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل اخر

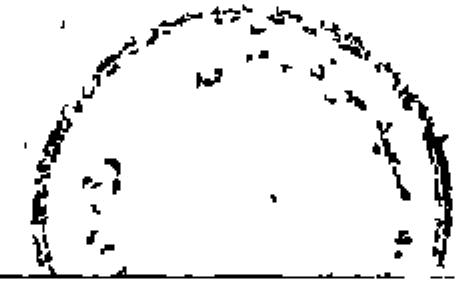
تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي من علينا الطبع هذا الكتاب الجليل الشان بعد ما كاد ان لا يوجد منه نسخة صحيحة في البلاد والاوطان وذلك في شهر رجب المرجب سنة ١٣٠٦ من هجرة خير الانام على صاحبها الصلوة والسلام بعدد من صلى وصام ولعدد من قعد وقام

وانا العبد الافقر محمد عبد الحكيم الديوبندي غفر له

ما منها على بعضها حسنا وبعضها قبيحا ولله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء معين واحاط بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند الاشعري العقل الة بها يعرف بعض من ذلك ولا يعرف كثير مما يحكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقلاء عليه على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته ان خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد



۷۸۶

مقامات حریری

بحاشیہ

مولانا محمد ادریس صاحب مدرس دار العلوم دیوبند

یہ حاشیہ درحقیقت ایک مفصل شرح کا کام دیتا ہے۔ خصوصیات حاشیہ حسب ذیل ہیں

(۱) اول کتاب کو نہایت سلیس اور سلجھی ہوئی عبارت میں حل کیا ہے۔ (۲) مفرد کی جمع اور جمع کے مفرد بتلائے گئے ہیں۔ (۳) ابواب و مصادر اور صلات افعال اور طریق استعمال بھی بتلایا گیا ہے (۴) معنی حقیقی اور مجازی میں مناسبت اور مترادفات کا باہمی فرق بھی واضح کر دیا گیا ہے۔ (۵) ہر لغت کی تحقیق میں آیات قرآنیہ استشہاد کیلئے پیش کی ہیں جس سے طالب کو پورے قرآن مجید کے لغات یاد ہو جاتے ہیں۔ تا درس یعنی تیس مقامے طبع کئے گئے ہیں لیکن ضخامت کمل مقامات سے بھی زائد ہے یعنی ۴۱۴ صفحات کاغذ لکھائی چھپائی عمدہ۔ قیمت صرف .... ؏

نفحۃ الیمن مع حاشیہ جدیدہ

از مولانا محمد شفیع صاحب مدرس دار العلوم دیوبند

ادب عربی کی نہایت عمدہ اور دلچسپ کتاب ہے اور عام طور پر داخل درس ہے لیکن اسوقت تک کوئی حاشیہ اس پر مفصل نہیں تھا اس لئے مولانا موصوف نے خصوصیات ذیل کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ حاشیہ لکھا جو انشاء اللہ مستقل شرح کا کام دیگا اور طلبا کیلئے ادب کی مہارت پیدا کرنے میں کافی مدد دے گا۔

خصوصیات حاشیہ

(۱) لغات مشکلہ کا نہایت واضح حل کیا گیا ہے (۲) مشتقات کے ماخذ اشتقاق کے ساتھ ابواب و صلات بیان کرنے کا بھی التزام کیا ہے (۳) حل ترکیب میں مبتدیوں کی رعایت کرتے ہوئے ہر ایسی ترکیب کو بیان کر دیا ہے جسمیں مبتدی کو دشواری پیدا ہو سکتا تھا (۴) تحقیق لغات وغیرہ میں تمام معتبر و مستند کتب لغت عربیت مد دیکھی ہے (۵) حکایات و امثال کو مطابق کی پوری تشریح کیگئی ہے

زیر طبع

دیوان متنبی مطبوعہ مطبع قاسمی بحاشیہ مولانا اعزاز علی صاحب مدرس دار العلوم دیوبند جو درحقیقت کتاب کی مستقل شرح ہے ؏ ایضاً کاغذ رنگین ؏

تسہیل البیان یعنی دیوان متنبی کی اردو شرح معہ ترجمہ جسمیں پوری تفصیل سے حل لغات و مطالب کے بعد بامحاورہ ترجمہ لکھا ہے

دیوان حماسہ مطبوعہ مطبع قاسمی بحاشیہ مولانا اعزاز علی صاحب مدرس دار العلوم دیوبند یہ بھی ایک مستقل شرح کا کام دیتا ہے زیر طبع ہے قیمت ؏ للعہ

مجموعہ دیوان حماسہ ہندوستان و مصر میں بہتر سے بہتر دیوان حماسہ طبع ہوا ہے مگر آج تک ایسا نادر مجموعہ نظر سے نہیں گذرا جسمیں علاوہ دیوان حماسہ کے دو کامل شرح معہ ترجمہ اردو و ...

... ادب و بلاغت ... موجود ہے ... سے بھی ... اول شرح علامہ تبریزی کی ہے جو مصر میں طبع ہوئی ہے اور اس کی قیمت ؏ روپیہ ہے دوسری شرح مولانا فیض الحسن صاحب فاضل سہارنپوری کی ہے باوجود ان خوبیوں کے اس گوہر نایاب کی ... ہے ... مصنف حضرت مولانا ذو الفقار علی صاحب والد ماجد حضرت مولانا شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہما ... موصوف ... کبھی حال ... میں نہایت ... سے دوبارہ طبع ہوئی ہے قیمت ؏ جلد ثانی

(مولوی محمد شفیع) ناظم کتب خانہ دار الاشاعت و التدریس دیوبند ضلع سہارنپور (یوپی)

مختصر فہرست کتب دینیہ

نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت
هدایہ اولین بحاشیہ مولانا		عینی کامل چار جلد۔ کنز الدقائق		اس قدر سامان اس میں جمع کردیا کہ	
عبدالحی صاحب لکھنوی مجتبائی	۸ر	کی بہترین شرح ہے کشوری	للعہ	طلبہ بغیر کسی دماغی تکلیف کے بآسانی	
ایضاً یوسفی حنائی	صر	قدوری مجتبائی وکانپوری		اس سے مطلب اخذ کرسکیں اور نہایت	
ایضاً یوسفی سفید	۸ر	وقیومی	عمر ۸ر	جلی قلم کیساتھ کتابت کی گئی ہے اس	
ایضاً مطبوعہ فخر المطابع عمدہ	صر	ایضاً مطبوعہ دار الاشاعت دیوبند		کے اول میں مولانا موصوف نے ایک	
هدایہ اخرین فاروقی		بحاشیہ جدیدہ ومفیدہ از حضرت مولانا		مبسوط مقدمہ احتیاج نامی لگایا ہے جس	
یوسفی وکشوری	سے	اعزاز علی صاحب مدظلہ بحسن معنوی		میں بہت سے امور بسط کیساتھ بیان کئے	
ایضاً مجتبائی سفید وزرد	۸ر	کے ساتھ حسن ظاہری کاغذ۔ لکھائی۔		گئے ہیں مصنف ومحشی کے تراجم بھی اس	
هدایہ مع شرح کفایہ و		چھپائی بھی نہایت دیدہ زیب بالنیہ قیمت وہی	عمر ۸ر	میں موجود ہیں نیز شروع میں فقہ کی	
حاشیہ مولانا عبدالحی صاحب کامل		منیۃ المصلی قاسمی وکانپوری		ایک مستند اور مکمل کتاب یعنی منظومہ	
درچہار جلد	۸ر	ومجتبائی دہلی	۱۲ر	ابن وہبان نہایت دل آویز خط کے	
شرح وقایہ جلد اول مجتبائی و		نفع المفتی والسائل		ساتھ درج کی گئی ہے	عصر ۸ر
کانپوری	عہ ۸ر	مجمع متفرقات المسائل مصنفہ مولانا		عمدۃ البضاعۃ فی مسائل الرضاعہ	ار
ایضاً یوسفی	عہ	عبدالحی صاحب لکھنوی	۱۲ر	درمختار مجتبائی بحاشیہ مفیدہ	
ایضاً جلد دوم مجتبائی کانپوری	عہ ۸ر	جامع صغیر محشی مصنفہ امام محمد	عصر ۸ر	مفصلہ در دو جلد	لعہ
ایضاً یوسفی	عہ	اشباہ والنظائر مع شرح حموی	للعہ	فتاوی شامی مصری وتنبولی	
ایضاً جلد سوم مجتبائی وقیومی	سے	نور الایضاح محشی بحواشی جدید		مع تکملہ کے کو تو درمختار کی شرح ہے لیکن	
ایضاً جلد چہارم مجتبائی وقیومی	عہ ۸ر	وتحشیہ شیخنا المعظم حضرت مولانا		حقیقت میں فتاوی اور فقہ کا ایک دریا	
مختصر الوقایہ	۱۲ر	محمد اعزاز علی صاحب مدرس دار العلوم		ذخار ہے مع تکملہ کے سات جلدوں میں	
کنز الدقائق قاسمی دیوبند		دیوبند۔ فقہ کی یہ ایک معتبر اور مسائل		ہے کاغذ اور چھپائی نفیس قیمت	۲۵
بحاشیہ شیخنا ومولانا محمد اعزاز علی صاحب		ضروریہ پر حاوی کتاب ہے اس مرتبہ		کبیری شرح منیۃ المصلی مجتبائی	عہ
عمت فیوضہم مدرس دار العلوم دیوبند	مجہ	اس نسخہ کو متعدد نسخوں سے مقابلہ کرکے		صغیری شرح منیۃ المصلی	عصر
ایضاً مجتبائی	سے	صحیح کیا بعد ازاں فقہ کی معتبر کتابوں		مراقی الفلاح شرح	
مستخلص الحقائق شرح		مثل بحر الرائق۔ شامی۔ زیلعی۔ شلبی		نور الایضاح۔ مصنفہ [illegible] حاشیہ پر متن	
کنز الدقائق جلد اول	عہ ۸ر	وغیرہ سے اخذ کرکے حاشیہ کی تزئین کی اور		نور الایضاح	عصر

نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت

طحطاوی شرح مراقی الفلاح حاشیہ
پر مراقی الفلاح مصری
فتح القدیر کامل ہدایہ کی نہایت
زبردست مستند شرح کاغذ سفید کشوری
اصول الشاشی کلاں مجتبائی — عہ/
ایضاً خورد — ۲/
ایضاً کاغذ متوسط — ۱۰/
حسامی کلاں کانپوری
ایضاً مجتبائی
ایضاً یوسفی
حسامی مع تعلیق الحامی
مولانا فخر الحسن صاحب کا نہایت مفید
اس پر حاشیہ ہے مطبوعہ نامی
ایضاً مع المطابع — عہ/
ایضاً مع تعلیم الحامی مجیدی
غایۃ التحقیق شرح حسامی کشوری
اس کا کاغذ خراب ہے مگر اعلیٰ مطبع کی ملتی نہیں
نور الانوار مع حاشیہ قمر الاقمار
کانپوری و مجتبائی
ایضاً یوسفی عمدہ سفید کاغذ
سوال وجواب نور الانوار
قریب قریب تمام اُن شبہات کا حل جو
طالب علم کو پیش آتے ہیں — ۸/
مسلم الثبوت کلاں نہایت

نفیس مطبوعہ کانپور
ایضاً خورد مجتبائی
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم
کشوری — قیمت
ایضاً لکھنؤ آبادی
تاسیس النظر
کشف المبہم شرح مسلم الثبوت
اشباہ والنظائر مع شرح
حموی اصول فقہ میں سید احمد حنفی
کی نہایت مستند کتاب
رسالہ اصول فقہ — از
مولانا محمد اسمٰعیل شہید رح
نامی شرح حسامی جو عرصہ
سے نایاب تھی حال ہی میں نہایت
عمدہ طبع ہوئی ہے مکمل ہر دو جلد
فصول شرح اصول شاشی
عربی۔ اصول شاشی کی یہ بہترین شرح
ہے جو ایک عرصہ سے نایاب تھی حال
ہی میں طبع ہوئی ہے۔
اصول کرخی مع عقیدہ طحاوی
امام کرخی کے نام نامی اور آپ کی جلالت
شان سے غالباً کوئی طالب علم ناواقف
نہیں ہو سکتا۔ یہ آپ کا ایک نہایت
عجیب رسالہ اصول فقہ کے متعلق ہے

اس پر امام محمد کے حرز جان بنانے کے
قابل ہے۔ مزید فائدہ کے لئے اس کے
ساتھ عقیدہ امام طحاوی رح لگا دیا گیا ہے
جو عقائد کے متعلق ایک عجیب و غریب
رسالہ ہے مصنف رح کا نام نامی اُس
کی تعریف کے لئے کافی ہے ان دونوں
گرانقدر موتیوں کی قیمت صرف
ترمذی شریف مجتبائی
ایضاً کانپوری
موطا امام محمد یوسفی
موطا امام مالک مجتبائی
طحاوی شریف مع شرح
اردو چار جلد مطبوعہ لاہور
حصن حصین مجتبائی
ایضاً یوسفی
العرف الشذی علی جامع
الترمذی۔ یہ حضرت مولانا سید محمد انور شاہ
صاحب مدظلہم کی ان تقاریر و افاضات
کا مجموعہ ہے جو بوقت تدریس جامع ترمذی
ارشاد فرمائے جاتے تھے
مسند امام اعظم مع شرح
ملا علی قاری رح مجتبائی
بلوغ المرام — ۱۲/
ایضاً مع ترجمہ و شرح اردو